أزمة
الحضارة العربية
المتردة

سلسلة أوراق الجزيرة رقم 13

أزمة الحضارة العربية المترددة

أبو يعرب المرزوقي







الطبعة الأولى

1430 هـ - 2009 م

ردمك 978-9953-87-826-3



الدوحة – قطر

هواتف: 4930181 –4930183 –4930218 (+974)

فاكس: 4831346 (+974) – البريد الإلكتروني: E-mail: jcforstudies@aljazeera.net



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (+961-1)

ص. ب: 13-5574 شوران – بيروت 1102-2050 – لبنان

فاكس: 786230 (+961-1) – البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

لتنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت – هاتف 785107 (+9611)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت – هاتف 786233 (+9611)

المحتويات

مقدمة

شرع العرب والمسلمون في عملية النهوض الحضاري منذ ما ينيف على القرنين. لكن تخلفهم الاقتصادي والاجتماعي لا يزال من المسائل التي لا يختلف فيها اثنان. ولا تزال الأزمة التي تعاني منها الأمة أزمة حرجة ليس للعــرب والمــسلمين فحسب، بل هي أزمة تعم آثارها الإنسانية كلها بما سنرى من العلل. وحتى لو سلمنا بأن الآثار السطحية لهذه الأزمة يؤججها الــتدخل الأجنبــــي عامــة والتدخل الأمريكي والإسرائيلي على وجه الخــصوص، فــإن جوهر الإشكال يبقى صادرا عن علل ذاتية للحضارة العربية الإسلامية نفسها. وأهم هذه العلل دور الموروث الثقافي الذي يبدو فقدانــه للحــيوية الذاتية متصاعدا يوما بعد يوم، ذلك أن تصاعده يهدد مفعــلات التطور الاجتماعي وحيوية الإبداع الحضاري فضلا عن عجزه الــبين عــن غياب القدرة على إبداع القفزة النظرية الكافية لتحليل علل عطالته رغم كثرة المشروعات والإستراتيجيات المزعومة.

ولمــا كانــت هــذه المحاولة تستهدف فهم الراهن بتحليل علله البعيدة[1] فإننا سنعتمد فيها على التشخيص النظري والعملي الذي قدمه

(1) ونحــن نــسلم قــضية نعتبرها مبدئية في هذا البحث. فالفكر العربي الإسلامي الحديث بوجهــيه التحديثي والتأصيلي جزء من الأزمة التي نشخصها بالعودة إلى عللها العميقة عند مفكري البدايات لغياب من هم في حجمهم بين مفكري الغايات فضلا عن كون جل هــؤلاء يمــثلون التعبير العاجز عن علاج الإشكال الحالي في الأزمة الراهنة. ذلك أن الفكــر العربي الإسلامي الحالي كما سنبين من أهم أعراض الأزمة بما هو يرفض أن يــواجهها في منابعها ظنا منه أن التاريخ ينحصر في أفعال الإرادة الواعية والقصدية. لذلك كان عجزه في السمو إلى العلاج النظري وبقاؤه حبيس المواقف الإيديولوجية أهم أعــراض الأزمة كما تبين المعركة الزائفة بين الفهم السطحي للتأصيل والتحديث بسب عــدم التمييز بين علاقة المثل بتحصيلها من حيث هي محرك الإبداع التاريخي وعلاقة الأمثلة بمحاكاتها المعطلة لكل إبداع في التاريخ.

أربعـــة مفكرين كباراً عالجوا مسألة الحيوية الحضارية العربية الإسلامية من مـــنظور فلـــسفة التاريخ وفلسفة الدين الإسلاميتين علاجا بدأت نسقيته تتضح رغم بقائها في المراحل الأولى من النشأة الجديدة لمثل هذه الدراسات في الحـــضارات القديمـــة والوسيطة. وقد اخترناهم بصورة تمثل الفكرين الفلـــسفي والديني في جناحي قلب دار الإسلام جناحي الوطن العربـــي. كمـــا حاولنا جعل الاختيار يكون ممثلا للعلاج النظري الذي يغلب عليه الجـــدل بين منظوري حدي الموقف النظري (**الغزالي وابن رشد**) كما يـــتعين في أعماق الكلام والفلسفة، وللعلاج العملي الذي يغلب عليه الجـــدل بين منظوري حدي الموقف العملي (**ابن تيميه وابن خلدون**) كمـــا يتعين في أعماق الفقه والتصوف. ذلك أن الغزالي وابن رشد[1] يمـــثلان العلاج الساعي إلى تجاوز الأزمة في الحلين الكلامي والفلسفي المـــستتبعين للحلين الفقهي والصوفي، وابن تيميه وابن خلدون[2] يمثلان

(1) كان مشروع الغزالي كشفا ما قبل نقدي. ومن مفارقات رفضه للعامل الأجنبي أنه قد انتهـــي فـــي الغاية إلى تأسيس التأليف بين الفكرين الفلسفي والديني. إذ هو قد حاول تحريـــر فكرنا من الصراع بين الفقه والتصوف حول الفلسفة العملية والشريعة وبين الكـــلام والفلـــسفة حول الفلسفة النظرية والعقيدة. فنقده لحصر السنة الدين في الفقه وحـــصر الـــشيعة إياه في السياسة يمثل بداية جيدة لتجديد النقد الذي ينبغي أن ينبني عليه فكر الصحوة. ومشروع ابن رشد يستهدف التشخيص الترميمي للفكر الفلسفي. ومن مفارقات تبنيه الفكر الأجنبي أن انتهى إلى تأسيس فصل شبه تام بين الدين من حـــيث هـــو فكـــر عامي والفلسفة من حيث هي فكر خاصي. وهو قد تبنى الفلسفة الأرســـطية غاية للعلم الكوني. ووصف الدين بكونه فكرا عاميا والفلسفة بكونها فكرا خاصـــيا من لوازم فكره. لكنه لم يقل به إذ هو يعتبر الدين متضمنا البعدين رغم أن بعده الخاصي لا يدركه إلا الخاصة.

(2) مـــشروع ابن تيمية يمثل تشخيصا نظريا نقديا هدفه تجاوز الميتافيزيقا الفلسفية التي فرضـــها ابن رشد والسهروردي فلسفة كونية وحيدة والميتافزيقا الدينية التي فرضها ابـــن عربي والرازي دينا كونيا وحيدا. فكان البديل المعرفي والوجودي همه الأول لكـــن قصده العميق كان تأسيس الأخلاق والإيمان على الحرية الإنسانية والمسؤولية. ورغـــم أنه قد مارس الفلسفة النظرية والتصوف العملي الأبعد غورا مما مارسه من تقـــدم عليه لأنه أضاف إلى علمهم النقلي بالمدونة الفلسفية الموقف النقدي المتجاوز

العـــلاج في الاتجاه المقابل والساعي إلى تجاوز الأزمة في الحلين الفقهي والصوفي المستتبعين للحلين الكلامي والفلسفي.

فـــإن مـــرض ســـد الذرائـــع الذي يعاني منه الفقه الإسلامي قد جعله يصادر ما في الفكـــرين الفلـــسفي والصوفي من المقومات التي ينبع منها تأثير الفكر في التاريخ: التأثيـــر الرمـــزي ســـواء كـــان الرمـــز علميا وتقنيا (الفلسفة) أو أسطوريا وخلقيا (التصوف). وذلك هو السبب الأساسي لإهمال البعد الفلسفي من فكره: لم يفهم قراؤه هـــذا الخطأ العرضي الناتج عن مرض الفقه والظرف الذي ألزمه بمثل هذا السلوك ردا علـــى الغلو الصوفي والفلسفي المنحطين. والتنوير الديني يصبح عقيما إذا قضى علـــى فاعلـــية الرمـــز التقنية والمعنوية التي يتميز بها العقل الإنساني المبدع أعني العلوم والصناعات من ناحية وفاعليته الجمالية والمعنوية من جهة ثانية أعني الفنون ونماذج العيش. ومشروع ابن خلدون تشخيص عملي نقدي مباشر هدفه تجاوز عائق مـــا بعـــد التاريخ الذي فرضته الرؤية الشيعية وتصوف وحدة الوجود (انظر فصل الجفـــر والملاحـــم مـــن الباب الرابع من المقدمة) سبيلا وحيدة للعلم العملي الكوني. وكان همه الأول طلب ابستمولوجيا لعلوم العمل وأكسيولوجيا جديدتين تماما كما فعل ابن تيمية بالنسبة إلى النظر والوجود. ورغم أنه قد مارس الفلسفة العملية والتصوف الأسميين بنفس المستوى الذي نسبناه إلى ابن تيميه فإنه قد صادر العوامل التي يؤثر بهمـــا الفكـــر الفلسفي العلمي والتصوف في التاريخ الفعلي لنفس العلة التي عللنا بها ســـلوك ابن تيميه. ذلك أن التنوير العقلي عندما يصبح عقيما فيلغي الفاعلية الرمزية والتقنـــية التي يؤثر بهما العقل في التاريخ فإن التجديد يصبح مستحيلا. فاجتمع بذلك تعقـــيم التنويـــر الديني عند ابن تيمية بفقه سد الذرائع وتعقيم التنوير العقلي عند ابن خلدون بنفس الفقه. وإذا بالداعيين إلى الإصلاح نظريا يتحولان عمليا إلى معارضي أدواتـــه الأساسية قصدت الفاعلية الرمزية والتقنية للعقل البشري. والعلة في الحالتين هـــي الخوف على الدين وعلى العقيدة من الخيال المبدع الذي يعتبرانه مصدرا للكفر لكأن الكفر لا يوجد مع العقم الإبداعي الدال على فقدان شروط الجدارة بالاستخلاف بـــل لكأنـــه ليس هو إياه: فتقزيم الاجتهاد موضوعيا (حصر مجاله في الفقه) وذاتيا (حـــصر القائمـــين به في الفقهاء) وتقزيم الجهاد موضوعيا (حصر مجاله في القتال) وذاتـــيا (حـــصر القائمين به في المقاتلة) هما علة كل الأدواء التي تعاني منها الأمة فأدت إلى انحطاطها وذبول قدرتها على الإبداع. وتلك هي علل فشل المحاولة النقدية التيمـــية والخلدونية محاولتهما التي بقيت مجرد فكر عام لم يترجم إلى أفعال حقيقية إلا ســـلبا كمـــا بينا في غير موضع. كما أن كل تقصير في فكر النهضة والصحوة يمكـــن إرجاعـــه إلى هاتين العلتين لأن جل المصلحين كانوا متأثرين بفكرهما وأقل مـــنهما ســـعة أفـــق وتكوين علمي بالقياس إلى ماضينا الفكري وبالقياس إلى الفكر الغربي المعاصر لهم.

إن هدفـــنا في هـــذه المحاولـــة أن نفهم النتائج الخطيرة لما آل إليه موقف الأمة الحضاري، موقفها الذي أصبح منحصرا في رد الفعل على المؤثـــرات الخارجية التي حددت خصائص الفكر والعمل عند من يقبل بهـــا ومـــن يرفـــضها كليهما دون أن يكتشف الفريقان المبدأ الكوني للإبداع الذي تشترك فيه كل الحضارات الأصيلة[1]. لذلك فتطبيق هذا التوصيف على الوضعية الحالية لتاريخنا الفكري والمؤسسي يبدو أبعد ما

(1) وهـــذا المـــبدأ كلي: فالمسافة الفاصلة بين الممكن والحاصل ليست مسافة بين أمرين متحققـــين تحققـــا نهائيا بل هي مسافة بين مثال ليس له وجود متحقق في أي مكان وأمـــر ذي إمكـــان فعلي هو الحاصل. وللمثال وجهان: فهو مثال أعلى عملي يحكم الفعـــل الخلقـــي وهـــو مـــثال أعلى نظري يحكم الفعل التقني في مستوييهما كليهما الرمـــزي (المعـــرفة) والمادي (العمل). والعقل النظري ينتج بتوسط الخيال النظري مـــنظورا جمالـــيا وتقنيا للوجود في حين أن العقل العملي ينتج بفضل الخيال العملي مـــنظورا خلقيا وسياسيا للقيمة. والقيومية بمعناها القرآني جامعة بين المعنيين الكائن أو القيام وما ينبغي أن يكون أو القيمة: والقيومية بإطلاق حياة مطلقة كما حددتها آية الكرســـي أعني الوعي المطلق الذي يطابق فيه المضمون (الوجود) الشكل (الماهية) كمـــا بينا في مناقشتنا للدليل الوجودي (في شروط نهضة العرب والمسلمين المقالتين الأولـــى والثانية منه). لذلك فنوعا المثال ليسا مجرد أحلام من إبداع الخيال البشري بل هما أثر التعالي الإلهي في مخلوقاته التي يعد الإنسان أقرب ممثليها وضوحا لأننا واجـــدوه فـــي أنفـــسنا: لكن القيومية فينا تأخذها السنة والنوم. فإذا طابقنا بين هذين المثالـــين وأمـــور موجـــودة فعلا (أي الغرب الحالي بالنسبة لدعاة التحديث بالتقليد والماضـــي الإســـلامي بالنـــسبة إلى دعاة التأصيل بالتقليد) فإنهما يصبحان مصدرا للوثنية فتصبح السنة والنوم موتا هو عين الانحطاط الذي تعاني منه الأمة. وذلك هو الـــشرك لان أثـــر التعالي الإلهي فينا يتعين في أوثان هي الماضي الذاتي والحاضر الغربـــي وبات فكرنا بالجوهر فكر تقليد لا فكر إبداع. وتلك هي العلامة الدالة على مـــوت العقـــل النظـــري والعقل العملي في الحضارة الإسلامية بسبب موت الوعي بالتعالـــي. فقدنا القيومية فلم يبق لنا قيام ولا قيمة إلا بإضافة. كلا الفريقين العلماني والأصلاني كلاهما مشرك. فلا يمكن لأي منهما أن يكون مستقلا ومن ثم فهم عاجز ون عـــن الخلـــق في أي مستوى من الفكر النظري أو العملي فضلا عن تطبيقاتهما الرمـــزية والمؤســـسية. وإذن فوجـــودنا الحالـــي قد رد إلى تبعية وجودية مطلقة. والإمكانـــية الوحـــيدة للتحرر الروحاني والزماني من هذا التردي ينبغي أن تتبع من تعمـــيق الثورتـــين الإسلاميتين في النظر والعمل: المعاني العميقة للاجتهاد والجهاد المعاني التي حاولنا وصفها.

يكون عن التشكيك. فلا أحد يجادل في تفاقم الموقف الانفعالي والتبعية الناتجة عنه في المستويين الفكري والمؤسسي لأوضاع ثقافتنا الحالية. فهذا الموقف الانفعالي يتردد بين المحاكاة القردية[1] للمؤثرات الأجنبية والتكرار المسرحي لماضينا الذاتي[2].

ذلكما هما حسب رأيي المرضان الخلقيان والوجوديان اللذان أصابا طموحات الأمة التاريخية بما يشبه الكساح وحالا دونها وكل إمكانية للتجارب الحية ومن ثم دونها وكل إمكانية للتجديد والخلق في تاريخنا الحديث. وعلى النخب الإسلامية الاعتراف بأن هذا النقاش مصيري لئلا تنخدع بالطلاء المادي للتمدين الميت كما هي الحال في مدن العرب التي لا يكاد يبقى فيها عربيا إلا العقال، أو بالهراء الفكري للتحديث الميت كما هي الحال في مشروعات فكر العرب التي ليس فيها عربيا إلا الأقوال. إنه لا يزال نقاشا محددا لأن الأزمة الحالية لا يمكن أن نخرج منها إلا إذا عالجنا هذين المرضين علاجا جذريا. علينا أن نقف الموقف الشجاع الذي وقفه الفلاسفة المشار إليهم لكي نعمق تحليلاتهم تعميقا يمكننا من اقتراح حلول جذرية قادرة على استئناف روح المبادرة التاريخية بوصفها الشرط الذي لا بد منه في كل تجديد وإبداع. ذلك أننا لا يمكن أن نتخلص من التبعية من حيث هي بنية فكرية وثقافية دائمة تستمد عللها من أعماق أبعد من الوضعية الراهنة في علاقتنا بالغرب الحديث إلا إذا عدنا إلى العلل التي تفسر انحطاط الإبداع الإسلامي، علله التي يجمع بينها فقدان مبدأ الأخوة والوحدة الإسلاميتين[3].

---

(1) وهم يطلقون على ذلك اسم التحديث تجملا.

(2) وهم يطلقون على ذلك اسم التأصيل تجملا.

(3) أساس وحدة الأمة هو قبل أي شيء آخر مبدأ روحي وخلقي. لكن قوتها وجوهرها لا يتحقق تجليها الفعلي إلا في الوحدة الثقافية والاقتصادية والسياسية. إذ يمكن أن نقيس قوة الوحدة الروحية الكمية بمدى الوحدة الثقافية والاقتصادية السياسية. لكن

وفعـــلا فالموقـــف الانفعالي والتبعية الناتجة عنه ليسا بالأمر الجديد في حـــضارتنا كما سنرى، إذ هما يصدران بوعي أو بغير وعي من سوء فهم الـــنخب العربية الإسلامية خلال كل تاريخ الإسلام، سوء فهمهم المنظور النظـــري والمـــنظور العملـــي الإسلاميين كليهما وما فعلته هذه النخب للوصـــول إلى التحيـــيد التاريخي لهذين المنظورين، التحييد الذي تولد عن تكـــون العلـــوم النظرية والعلوم العملية وتطبيقاهما في حضارتنا تكوّنا صداميا بسبب التزاحم بين ممثلي الفكرين الديني والفلسفي في صراعهما على سلطة العلماء الرمزية التابعة بالذات لسلطة الأمراء المادية[1]:

جوهـــرها الكيفي لا يمكن قيسه إلا بالعمل الفعال لقدرة الأمة والأفراد الذين يكونونها قـــدرتهم على الخلق والتجديد. ولم يبق على وحدة الأمة المسلمة الحالية إلا الفضالة المتبقـــية من البعد الكيفي لوحدتهم الروحية التي تبدو قد اعتراها الذبول. لذلك فعلينا أن نحيـــي هـــذا المبدأ. وطلب الشروط النظرية لهذا الإحياء هو القصد من كل فكر إسلامي حقيقي حديث.

(1) يمكـــن أن نحدد منظومة العلوم الإسلامية بصياغة صريحة تعرف زوجين متضادين مـــن الفنون أولهما هو زوج الفلسفة والكلام أو الزوج النظري المتضاد والثاني هو زوج التـــصوف والفقـــه أو الـــزوج العملي المتضاد. فهذان الزوجان تمكنا بالتضاد الدائم من التحييد المتبادل التحييد الذي ألغى كل إمكانية للإبداع النظري والعملي مع مـــا يتـــرتب علـــى ذلك من موت الإبداع الذوقي (في مجال الثقافة والفنون الجميلة) والرزقـــي (فـــي مجـــال الاقتـــصاد والفنون التقنية) والوجودي (في مجال التجربة الوجـــودية التي هي معين الفكر الفلسفي والديني). وهمنا الأول في هذه المحاولة هو التحيـــيد الـــذي حصل في الزوج الأول أي زوج الفكر النظري دون أن نهمل زوج الفكـــر العملـــي أو أن نقلل من دوره في ما حل بالأمة من مصائب. ذلك أن الكلام انحـــصر فـــي فلـــسفة سلبية مصدرها الدفاع الثقيل عن بعض صيغ العقائد الدينية. والفلـــسفة انحصرت في المقابل في علم كلام سلبي مصدره الدفاع الثقيل عن بعض صـــيغ العقائد الميتافيزيقية. فأصبح العقل النظري محاميا إيديولوجيا همه الوحيد هو الدفاع عن بادئ الرأي الموجود من دون أدنى طموح لطلب الحقيقة. فكيف يمكن أن يطلب الحقيقة إذا كان صاحبه يعتقد أنه يملك صيغتها الأتم؟ ولكن كيف يمكن للمرء أن يكـــون مـــسلما حقيقيا إذا لم ينتبه إلى أن هذا الموقف يعني النفي المطلق للغيب؟ أليس طلب الحقيقة لامتناهيا لأن الغيب مستحيل الاستنفاذ؟ لذلك فإن الرسول إبراهيم علـــيه السلام لم يقدم جوابا نهائيا لسؤاله: بل إن سؤاله حول الذات الإلهية بقي معلقا رغم أن الإيمان بوجوده يبقى فوق كل شكل من أشكال الشك.

1. فينبغي أولا أن نعترف بشجاعة أن كل تطور جدي في فكرنا وفعلنا (وفي مؤسساتهما كذلك) باستثناء لحظة التأسيس القصيرة جدا، قد تميز تميزا شبه مطلق بموقف انفعالي أمام المؤثرات الخارجية. وقليلا ما يجد المرء عملا ناتجا عن مؤثرات ذاتية، أعني مؤثرات نابعة من البواعث الذاتية للإسلام لأن هذه البواعث جهلت أو أهملت.
2. وينبغي ثانيا أن نواصل الجهد الذي بذله المفكرون الذين ذكرنا لكي نحدد العلة العميقة لهذا السلوك التحييدي الذي يحيا بالعارية لكي نجنب التطور المقبل لفكرنا وعملنا (ومؤسساتهما كذلك) البقاء صراعا سطحيا مترددا بين انفعال الرفض والتقليد الانفعالي لما أبدعته الحضارات الأخرى أو حتى ماضينا الذاتي أو كلاهما.

إن هذه الأمراض المؤلمة ذات صلة مباشرة بمسألة فقدان الأخوة الإسلامية وانفراط عقد الأمة. ذلك أن الرفض المتواصل لعلاجها هو بالذات ما يحدد تخلخل وحدة الأمة الروحية والسياسية. ونحن نفترض في هذه المحاولة أن الإعاقة الذاتية لثورة الإسلام النظرية والعملية هي الأصل الحقيقي لضعف المسلمين الروحي والسياسي ولانفراط عقد الوحدتين الروحية والمادية. إننا نعتقد أن العودة إلى البداية الشجاعة التي شرعت في تشخيص هذه الأمراض كما حددها مفكرونا الكبار الأربعة المشار إليهم هي الشرط الضروري لكل توحيد متدرج ولكل فعل مؤثر في الفكر والواقع ومن ثم لعودة الأمة إلى دورها الكوني للإسهام في صوغ مصير البشرية. وسنعالج هذه الإعاقة في مرحلتين على النحو التالي:

الأولى تجيب عن سؤال: كيف أعيق الإسلام من حيث هو إصلاح متواصل إلى حد قتل مبدأ الإبداع في الحضارة الإسلامية التي باتت تعيش على العارية في كل أوجه حياتها؟

الثانـــية تجيب عن سؤال: لماذا لا يمكن للإسلام أن يبقى إصلاحا متواصلا من دون أن يطابق تاريخه خصائصه الثورية حتى يضمن دوره الكـــوني المقـــبل، خصائصه التي أهملت في الفكر النظري وفي التطبيق العملي؟

وســـنحاول في المـــرحلة الأولى تحديد العلل العميقة التي عوقت الإصلاح الدائم حتى نحيي الشروط الملائمة للثورة الإسلامية. فاستئناف الـــثورة النظـــرية والعملية الإسلامية من حيث هي إصلاح متواصل، وتفعيل مبدأ الحيوية والإبداع الإسلامي بما يضمن خميرة الوحدة العربية الإسلامية التي هي شرط الشروط لكل نهوض، سيقلبان اتجاه قواها من الدفع السائد حاليا على علاقات أقطار دار الإسلام وأحزابه إلى الجذب بينها ليتحقق ما نرى أوروبا فهمت ضرورته بعد الحرب العالمية الثانية، إذ علمـــت أنها خارجة من التاريخ الدولي لا محالة إذا لم تحقق شروط الفعل فيه إبداعا علميا وقياما ماديا لا يتوفران لغير العماليق في الصراع الـــدولي. أمـــا المـــرحلة الثانية فنحاول فيها تحديد معنى الثورة العربية الإســـلامية مـــن حـــيث هي إصلاح متواصل وإمكان التجديد الذي سيمكن هذا الإصلاح المتواصل من إيتاء أكله. ذلك أن فهم خصائص هـــذه الـــثورة بالذات يمكن أن يساعد على فهم العوائق ومن ثم على إحـــياء الـــثورة الإسلامية النظرية والعملية فيحقق من ثم وحدة الأمة الـــروحية والخلقـــية مـــن حـــيث هي ما لا بد منه لوحدتها الثقافية والسياسية.

ورغـــم أهمـــية هـــذا التشخيص الخاص فإنه لا يمكن أن يكون تشخيـــصا كليا ما لم يتقدم عليه تحليل تصوري وتاريخي عامين للعلاقة بـــين المـــوروث الثقافي من حيث هو القيام الخلقي للأمم عامة والتقدم الاجتماعـــي عامـــة. لذلك فإن القسم الأول من محاولتنا سنحاول فيه

الجواب من المنظور الإسلامي عن سؤالين كونيين لا يختص بهما العمران الإسلامي، سؤالين مضاعفين يعدان جوهريين في كل حضارة.

فأما المسألة المضاعفة الأولى فتعالج بصورة عامة العلاقة بين الموروث الثقافي والتقدم الاجتماعي عامة مع التمثيل لها بوقائع من العمران الإسلامي:

أ. طبيعة الموروث الثقافي الذي عطل التقدم الاجتماعي: تحجر الفكر الديني والشعوذات الشعبية.

ب. طبيعة التقدم الاجتماعي المعطل: حقوق الإنسان والحياة السياسية الديمقراطية في المجتمع العربي.

وأما المسألة الثانية فتحاول أن تحدد بصورة تكوينية منظور المفكرين المسلمين لجذور هذه الأزمة ذات الطابع الكوني كما تعينت في الحضارة العربية الإسلامية من حيث هي نتيجة للعلاقة بين الموروث الثقافي والتقدم الاجتماعي:

أ. عصر الإرهاصات التحديثية: من تشخيص الغزالي وابن رشد إلى عهد إرهاصات الصياغة العلمية في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون.

ب. عصر محاولات التحديث: الإحياء في صيغته العلمانية (النهضة) وفي صيغته الدينية (الصحوة).

ونأمل أن يتمكن حزب التقدم من الزمن الكافي لتحقيق تطور ثابت وسلمي في المجتمع الإسلامي. كما نأمل أن يميز حزب الاستقلال والدفاع عن الموروث الثقافي العربي الإسلامي بين الكفاح من أجل التجديد والتحرر الوطني وجراثيم الإرهاب التي ورثناها عن الحرب الباردة:

1. الإرهاب العلماني الذي وظفه الاتحاد السوفيتي ضد الولايات المتحدة والأنظمة الدينية بالتعاون مع الأنظمة العربية القومية.

2. والإرهـــاب الأصـــلاني الذي وظفته الولايات المتحدة ضد الاتحاد السوفيتي والأنظمة القومية بالتعاون مع الأنظمة الدينية.

وبذلك فإن المحاولة تتألف من بابين أولهما يعد دراسة عامة تعالج العلاقة بين الموروث الثقافي والتقدم الاجتماعي تصوريا وتاريخيا بصورة كلية تعد الحالة العربية الإسلامية إحدى أعيانها التاريخية. والثاني خاص بالحـــضارة العـــربية الإسلامية وهو يحلل التكوينية التي صدرت عنها الجـــذور المحرفة للعلاقة بين الموروث الثقافي والتقدم الاجتماعي بهدف تعريف الثورة العربية الإسلامية الأصيلة من حيث هي إصلاح متواصل. فتكون خطة المحاولة على النحو التالي:

الـــباب الأول: العلاقـــة بين الموروث الثقافي والتقدم الاجتماعي تصوريا وتاريخيا بصورة عامة.

المسألة الأولى: البعد التصوري.

المسألة الثانية: البعد التاريخي.

الباب الثاني: التكوينية التاريخية لفساد العلاقة بين الموروث الثقافي والتقدم الاجتماعي.

المـــسألة الأولى: تعطيل الإسلام من حيث هو إصلاح مستمر في مجالي النظر والعمل.

المسألة الثانية: كيف يعود الإسلام إصلاحا مستمرا في مجالي النظر والعمل.

المسألة الأولى: الموروث الثقافي والتقدم الاجتماعي – تحليل تصوري

1 – طبيعة العلاقة بين التصورين بصورة عامة:

ليس يوجد من يعتقد أن الموروث الثقافي يمثل بذاته عائقا في سبيل التقدم الاجتماعي حتى وإن كان يمكن للمرء أن يرى بعض مكوناته من حيث هي قابلة أحيانا لأن تكون حائلة دون التقدم الاجتماعي. والعامل المحدد لهذه القابلية هو حسب رأيي المنظور التوظيفي الذي يحول الموروث الثقافي إلى عائق للتقدم الاجتماعي. ويحصل ذلك خلال الصراع بين من يريد أن يبقى على هيئة المجتمع القديمة ومن يريد أن يؤسس لهيئة جديدة عندما يكون الصراع صراعا حيا وأهليا[1]. والرهان في هذه الحالة رهان مضاعف. فأما فرعه الأول فهو رهان القيم والمصالح المادية وأما فرعه الثاني فهو رهان القيم والمصالح الخلقية

(1) ويمكن أن يكون المجتمع المدني ذاتيا أو أجنبيا كما هي الحال في العالم الإسلامي حيث أصبح المجتمع المدني الأجنبي المصدر الوحيد للتحديث المستبد بتقليد الحاضر الغربي المرفوع إلى مرتبة المثال الأعلى (الذي يتكلم باسمه علمانيونا) بديلا من المجتمع المدني الذاتي المصدر الوحيد للتأصيل المستبد بتقليد الماضي الإسلامي المرفوع إلى مرتبة المثال الأعلى (الذي يتكلم باسمه أصلانيون). فيكون كلا الفريقين قد أدخل الأمة في نفس المأزق: اعتبار واقع حاصل مثالا أعلى ومن ثم استبدال الإبداع التاريخي المفتوح بالتقليد التاريخي المغلق. ولعل رد فعل الأصلانيين سببه حمق التحديثيين المستبد الذي فرض التقليد بالاستعانة بالتدخل الأجنبي الحامي للنخب المغتربة في سعيها إلى فرض ما تزعمه تقدما اجتماعيا دون مراعاة التطور الطبيعي المناسب للظرف الحضاري والثقافي.

للأمـــة جماعة وأفرادا. وكلا الرهانين يمثل محرك العمران ومادته[1] التي يـــستمد مـــنها مدده: **والأول يدور خاصة حول قيم الرزق الفعلية والرمزية والثاني حول قيم الذوق الفعلية والرمزية.**

وهـــذان الصراعان هما اللذان تتكون منهما حيوية المجتمع المدني بـــبعديه الجوهـــريين: **الاقتـــصادي حول قيم الرزق وعلاماته ومنها الـــسلطة الماديـــة، والثقافي حول قيم الذوق وعلاماته ومنها السلطة المعنوية.** ومن ثم فإنه يمكننا أن نحدد العلاقة بين الموروث الثقافي والتقدم الاجتماعـــي من حيث هي صراع بين مستقبل حضارة من الحضارات عـــند ترجمتها في الحيوية الذاتية المضاعفة التي لمجتمعها المدني في لحظات تاريخها المتوالية. ورهان السياسة والتربية يهدف دائما إلى الحيلولة دون هـــذين الصراعين والتحول إلى حرب أهلية بفضل التفاوض والتعاوض بـــين أطـــراف الـــصراع مـــن أجل تحقيق تعايش سلمي بين القوى الاجتماعية، تعايش مثاله الأعلى الأخوة والتعاون بين الأحزاب التي تمثل المـــستقبل والأحزاب التي تمثل الماضي في المجتمع، لأن الحاضر التاريخي المـــتوالي لـــيس هو إلا التوازن بين هذه القوى التوازن المحكوم برعاية الـــصالح العام والقيم المتعالية. لكن هذه الحيوية الذاتية المضاعفة عندما تكـــون مغتـــربة بتأثير التدخل الأجنبـــي العنيف أو حتى اللطيف فإن القضايا التي تنجر عن هذه العلاقة بين الماضي والمستقبل في حضارة من

---

(1) ميـــز ابـــن خلـــدون فـــي المقدمـــة بين صورة العمران ومادته مستعملا المصطلح الأرســـطي بدلالة لم يسبق إليها. وقد بينا في غير موضع بعد تمهيدات نظرية تتعلق بنظـــرية القـــيم الخمس أن صورة العمران مضاعفة وهي تتألف من النظام السياسي (قـــيم العمـــل) والـــنظام التربوي (قيم النظر) وأن مادته مضاعفة وتتألف من النظام الاقتـــصادي (قـــيم الـــرزق) والـــنظام الثقافي (قيم الذوق) والعلاقة بين نوعي القيم المضاعفين أو بين الصورة والمادة العمرانية هي حياة قيم الوجود التي يمثلها وجدان الأمة الديني وفرقانها الفلسفي.

الحضارات لا تبقى ذاتية للمجتمع المدني الواحد بل هي تنتج عن فشل الزرع العنيف لقيم ثقافة أجنبية لأن حصانة النفوس الروحية أقوى من حصانة الأبدان البيولوجية.

ســـاد على تصور العلاقة بين الموروث الثقافي والتقدم الاجتماعي في نفس الحضارة ضربان من التأويل يمثلان فلسفتي التاريخ اللتين سادتا الفكر الإنـــساني. وأول هذين الضربين يعد مميزا للفكر الفلسفي من أفلاطون إلى كـــانط. والثاني بدأ مع كانط وأصبح بفضل هيجل مبدأ التاريخ الكوني، مبدأه الذي يعد نهوض الإسلام واستئناف دوره التاريخي الكوني أكبر تحد لصحته التفسيرية. والجدل حول صحة الرؤية الهيجلية للتاريخ وكليتها هـــو عينه جوهر فكر ما بعد الحداثة حتى داخل الفكر الغربـــي نفسه فـــضلا عن تحد عودة الحضارات التي تصورها هيجل قد ماتت، عودتها إلى التاريخ نفيا فعليا لحلزونية مشيه ولخطية خطوه الهيجليتين.

فأما الرؤية الأولى – **رؤية أفلاطون للتاريخ**[1] – فتعتبر كل تطور طبيعـــي للثقافة الوطنية تدنيا يصيب تلك الثقافة، وانحطاطا يقدر بالبعد

---

(1) راجـــع فـــي ذلـــك المقالة الثامنة من جمهورية أفلاطون. فتطور الحياة السياسية في النظرية الأفلاطونية إذا تركت على ميلها الطبيعي متنازل وليس متصاعدا. وقد حدد أفلاطون هذا التنازل من خلال منظومة الأنظمة السياسية كما وصفها أرسطو وصفا نـــسقيا في كتاب السياسة. والمعلوم أن التصنيف اليوناني للأنظمة السياسية مشترك بـــين أفلاطـــون وأرسطو وهو يستند إلى حصيلة التقاطع بين مبدأين: عدد مباشري الحكم وأخلاقهم. فينتج عن تطبيق المبدأ الأول ثلاثة أنظمة: نظام حكم الواحد ونظام حكـــم القلـــة ونظام حكم الكل. وتطبيق المبدأ الثاني ينتج عنه مضاعفة هذه الأنظمة التـــي تنقـــسم إلـــى حكم الأفاضل وحكم الأراذل. وبذلك تصبح الأنظمة ستة: ثلاثة فاضلة وثلاثة راذلة. فأما حكم الأفاضل فيعطينا الملكية والأرستقراطية والجمهورية وأمـــا حكـــم الأراذل فيعطينا الدكتاتورية والأولغارشية والديمقراطية. وليس من شك فـــي وجود وسائط بين هذه الأنظمة تمثل تواليف منها أشار إليها أرسطو في المقالة الـــسادسة مـــن كـــتاب الـــسياسة: الـــسياسة المقالة الثامنة الفصل الأول ص1316 الجدول ب السطر 35 إلى ص 1317 الجدول أ السطر 10.

عن الصورة الأولى التي تمثل التمام. لذلك فهو يعتبر دور التربية والدولة متمثلا في الحفاظ على الموروث الحضاري الذي يعد كل تغير وتطور فيه فسادا وانحطاطا. ذلك أن مثال العلاقة بالموروث الثقافي عنده هو العلاقـــة التي تحددت في الدولة المصرية التي تمثل ثبات التقاليد وبقاء المـــوروث. ولما كان المسار مترددا بين التناهي واللاتناهي فإن ذلك سيؤدي إلى تصورين للإدبار الحضاري: **الإدبار الدوري مع إمكانية الانــبعاث (وذلك هو التصور القديم أساسا)**[1] **أو التطور الخطي مـــن دون أي إمكانـــية للانـــبعاث (وذلك هو التصور الوسيط أساسا)**[2].

وأما الرؤية الثانية – **رؤية هيجل للتاريخ**[3] – فإنها تعتبر التطور الطبيعي للحضارة الكونية تقدما في تحقيق الحضارة الإنسانية الكلية التي يتخطـــى اللاحق منها السابق في تمش حلزوني وتصاعد خطي. ومن ثم فهـــي تعتـــبر دور التـــربية (**نفخ الروح الموضوعي في الروح الذاتي**) والدولـــة (**سياسة المصالح المتضاربة في المجتمع المدني**) متمثلا في تحقيق الـــتقدم الاجتماعي وتغيير الموروث الثقافي. ولما كان المسار مترددا بين التناهـــي واللاتناهي فإن تصورين للتقدم يمكن أن ينتجا عنه: **فهو إما**

---

(1) لما كان العالم قديما ودهريا فالفساد لا بد أن يكون لامتناهيا بالعود الأبدي.

(2) لما كان العالم محدثا وزمانيا فإنه سيزول لا محالة قبل يوم الحساب.

(3) Hegel, Phaenomenologie des Geistes, Werke, 8 stw s.591:" Das Ziel das absolute Wissen order der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Errinnerung der Geister wie si an ihnen sebst sind und die Organisation ihres Riechs' vollbringer. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufaelligkeit erscheinender Daseins ist die Geschichte nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen die begriffene Geschichte bilden die Erinnerung und die Schadelstaette des absoluten Geistes die Wirklichkeit Wahrheit und Gewissheit seines Thrones ohne den er das leblose Eisname waere".

تطـــور ذو غاية (وذلك هو بالذات التصور الحديث)[1] أو تطور من دون غاية نهائية (وذلك هو بالذات التصور ما بعد الحديث)[2].

لـــذلك فإن المرء بوسعه أن يقول إن وظيفة التربية والسياسة كما تتـــصورها هاتان الفلسفتان التاريخيتان المتقابلتان من نفس الطبيعة أعني أنها بالذات وظيفة الفلسفة من حيث هي عقل نظري محكوم بمصالحه العملية كما يلخصها كانط: **كيف يمكن أن نحقق العقلي لكي نصوغ الـــتاريخ فـــنحدد العلاقة بين الموروث الثقافي والتقدم الاجتماعي. ووظـــيفة التعليم الفلسفي هذه هي البعد الديني والخلقي من العقل الإنساني. ويصح هذا الحكم على الجميع سواء انتسب المرء صراحة إلى الدين أو نفى هذا الانتساب صراحة لأن الأمر ليس فيه خيار إذا ميزنا بين الديني من حيث هو حدس المتعالي ومجرد النسبة المذهبية إلى الفرق.**

2 – طبيعة العلاقة في دار الإسلام:

تقـــبل الـــتأثيرات الخبيثة النابعة من الرؤى التي تشوه العلاقة بين المـــوروث الثقافي والتنمية الاجتماعية أن نمثل لها بالذات بصورة الأزمة الـــتي يمـــر بهـــا العالم الإسلامي، الأزمة التي هي في نفس الوقت أزمة خـــصوصية تعيّنا وكونية حكما. فهذه الرؤية الناتجة عن أحكام مسبقة تشوه محاولات المسلمين الهادفة إلى إحياء الثقافة الإسلامية قد ألغت أي إمكانـــية لفهـــم حيوية هذه العلاقة وظاهرة الصراع الطبيعية بين قوى

---

(1) تفـــاؤل الحداثة يمثله (نظرية العلم المطلق والتحرر) وماركس (نظرية العدل المطلق والتحرر).

(2) أمـــا تشاؤم ما بعد الحداثة فيمثله هيدجر (عبارة هلدرلن: آمل أن ينجينا الإله) ويمثله فـــي حالـــته الأسوأ رورتي في نزعة اللامبالاة الوجودية (تكافؤ رؤى العالم وتكافؤ صيغ القول الفلسفي النهائية).

التغـــيير والتقدم وقوى الحفظ والثبات في المجتمع الإسلامي فأصبحت أزمة المسلمين أزمة كونية فعلا وانفعالا:

أولا – فعـــلا لأن الإســـلام يحدده نصاه بكونه رسالة كونية لا يكتفـــي المؤمنون به بأحد بعدي الاستخلاف، أعني تحقيق شرط إرث الأرض روحيا وماديا، بل لا بد لهم من البعد الثاني، أعني الشهادة على العـــالمين للحـــؤول دون الفساد في الأرض بمعنييه اللذين يعتبران علتي الجهاد في سبيل الله: تحقيق الحرية الدينية وحماية المستضعفين.

ثانـــيا – وانفعالا لأن أعداء الإسلام ممثلين بمن نصب نفسه زعيم القـــوة الروحية الغربية (الصهيونية) وبمن أصبح فعلا زعيم القوة المادية الغـــربية (الولايات المتحدة) باتوا يعتبرونه الخطر الأول على استبدادهم الروحـــي والمـــادي بالعالم فأصبحت حربهم عليه من جوهر وجودهما السلبـــي.

أ – الصورة ومفاعيلها الخبيثة:

رغـــم أن الـــرهان الكوني كان ينبغي أن يحفز التطور السلمي لحـــضارة عـــريقة وكـــبيرة، قصدت الحضارة الإسلامية، نرى بعض الأحكام المسبقة التي شوهت الصراع الذاتي لقوى المجتمع المدني المسلم بين قوى التغيير فيه وقوى الحفظ قد بدأت تضر بالتطور فتحول دون تجاوز الأزمة التي تعيشها الحضارة الإسلامية فتؤثر في الحضارة البشرية كلها لما للمسلمين من منـــزلة موضوعية في العالم: **فحضارة الإسلام هـــي قلب التاريخ (بين القديم والحديث) وداره هي قلب الجغرافيا (بـــين مركـــزي ثقـــل العالم المتحضر الحالي:عمالقة آسيا وعمالقة الغـــرب) ونظامـــه هو قلب السلم الرتبـــي (بين تصوري النظام الاجتماعـــي الشرقي والغربـــي) ومواد أرضه قلب الدورة المادية**

(**أهمـــية ما في أرضهم من مصادر طاقة وثروات غذائية) ومنظوره الوجـــودي هـــو مركز المنظور الوجودي الديني والفلسفي الكوني للـــتقابل البيّن بين مفهومي الأخوة البشرية والشعب المختار**. لكن أصـــحاب هـــذه الصورة المشوهة ينسون في تعاملهم التشويهي مع المسلمين حقيقتين تاريخيتين:

الأولى هـــي تاريخ الغرب الحديث الدموي. فمنذ ثورة الغرب ذات المـــنطلق الـــديني (**الإصلاح**) إلى ثورته ذات المنطلق الفلسفي (**الثورة الفرنسية**) أولا، ثم منذ تيارات الشمولية الغربية بين الحربين وبعدهما في الحرب الباردة إلى هيمنة الديمقراطية الأمريكية المزعومة، لم يتوقف سيل الدم في الحضارة الغربية داخليا وخارجيا. فلم يعتبر ما يجري في العالم الإسلامي داخليا وبينه وبين من يهدد أمنه وأرضه وثـــروته أمرا غير طبيعي في وجهيه الداخلي والخارجي ويشوهه فلا يعـــد مخاضا طبيعيا لاستئناف حضارة كبرى ليس يمكن لتاريخها أن يخلـــو مـــن ســـنن التاريخ التي لم تشذ عنها الحضارات التي يتهمنا أصحابها بالعنف والإرهاب؟

الثانـــية هي أن جماعات الإرهاب والحركات الشمولية في العالم الإســـلامي كلـــها خلقها ونماها القوتان العظميان الغربيتان في الحرب الـــباردة[1] التي أصابت حركات التجديد الوطني والتحرر بالعدوى ثم استعملت تعلّة للولايات المتحدة وإسرائيل أولا لتثبيت صورة الإرهاب والسلوك الشمولي، ثم لتبرير الحرب على قلب العالم الإسلامي واحتلال قلبه الذي أطلق عليه اسم الشرق الأوسط الكبير.

---

(1) وتلـــك هـــي علة كونهما صنفين: الجماعات الدينية (الأشعرية أو الإخوان المسلمون والحنبلـــية أو الوهابية السلفية) والجماعات العلمانية (القوميون العرب والاشتراكيون العالميون).

ب - القضايا الحقيقية ودلالتها:

وبـــصرف النظـــر عن هذه الصورة المشوهة فإن الرهان الحقيقي للعلاقة بين الموروث الثقافي والتقدم الاجتماعي هو الصراع التاريخي من أجل السمو إلى حقوق الإنسان والحياة الديمقراطية. وهذا الصراع ليس صـــراعا طارئا على الحضارة الإسلامية بخلاف ما يروج له من يدعي الـــتحديث بالزرع العنيف ومن يدعي التأصيل بنفي الكلية القيمية. إنه صـــراع بدأ مع الرسالة الإسلامية نفسها كما فهمتها أجيال المسلمين الأول ومارســـتها. ألم يكـــن أول انشقاق بين المسلمين وعلة الحرب الأهلـــية مدارهما حول طبيعة النظام السياسي: **هل هو مستند إلى الحق الإلهـــي (الجواب الشيعي) أم هو مستند إلى اختيار الجماعة المسلمة (الجواب السني)**[1]؟

ثم ألم يعـــرف كـــلا الحزبين الرئيسيين الناتجين عن هذا الانقسام انشقاقا مواليا حول حقوق الإنسان وأهمها حقه في أن يكون سيد نفسه ومصدر كل سيادة تشريعا وتنفيذا؟ فأما الانشقاق في الحزب السني فقد اتخذ شكل تحديد العلاقة بين دور العقل ودور الإيمان في الفكر النظري والفكـــر العملي وفي ممارستهما تقديما وتأخيرا[2]: **انفصال المعتزلة عن**

(1) وفي ذلك يكمن الفرق الجوهري بين السنة والشيعة.

(2) وذلـــك هـــو الفرق الجوهري بين السنة والمعتزلة. فمبدأ اعتزال المعتزلة السنة هو التالي: إذا كان الحكم ليس حقا إلهيا (كما تقول الشيعة) وكان تحديد الخير والشر فيه بـــشريا ولـــيس إلهيا فينبغي أن يستند إما إلى القوة أو إلى العقل. والمعتزلة اختارت العقـــل وليس القوة. والسنة كانت أميل إلى نظرية الشوكة أي القوة. لكن الفصل بين الشرعية الرمزية وشرعية القوة في النظام السياسي السني حصلت في غاية التاريخ المؤســـسي حـــيث امـــتازت سلطات الخليفة الرمزية عن سلطات السلطان التنفيذية. أصبح السلطان ممثلا للسلطة الزمانية والخليفة للمملكة الروحانية دون أن تكون هذه السلطة معصومة كما في نظرية البابوية. ولعل أفضل مثالين تاريخيين معلومين هما مـــا حـــصل فـــي الدولـــة البويهـــية التي بلغت غاية الفصل حيث كان الخليفة سنيا

السنة في حلقة الدرس. أما في الحزب الشيعي فإن الانشقاق اتخذ شكل تحديـــد صاحب الحق الإلهي عموما وخصوصا هل هو حق كل إنسان صـــحيح العقيدة أم هو محصور في بيت مخصوص[1]: **انفصال الخوارج عن الشيعة في ساحة الحرب**. وقد صاحب هذه الحركية الذاتية حربان خارجيـــتان مضاعفتان توالتا في تاريخنا المضطرب فكان من نتائجهما انحطاط الحضارة الإسلامية:

1. أولى الحــــربين المضاعفتين بدأ بهما تاريخ الإسلام الصاعد وكانت مـــع الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية وما خلفتاه من بقايا تنخر الكيان الإسلامي من الداخل.
2. وثانيـــتهما بـــدأ بهمـــا تاريخ الإسلام النازل وكانت مع الكنيسة الكاثوليكـــية (حــــروب الصليب والاسترداد) ومع متوحشي آسيا (المغـــول) وما أحيتاه من صدام يتنافى مع شروط البناء الحضاري الإنساني المتآخي.

فلما استأنف العالم الإسلامي عملية البناء الذاتي في بدايات القرن الـــثامن عـــشر لم تترك تدخلات التوسع الغربـــي شيئا يمكن تخيله إلا وفعلته لتعطيل النهضة بالغزوين الماديين (**عسكريا واقتصاديا**) والغزوين الـــروحيين (**دينيا وثقافيا**). وبيّن أن هذا الغزو بكل أصنافه لا يساعد

والـــسلطان شـــيعيا والدولة السلجوقية التي فصلت في السياسة دون الثنائية المذهبية. ويـــشبه الأمر في العلاقة بين السلطانين ما نراه في علاقة الملكة بالوزير الأول في الـــنظام البريطاني مع فارق التنظيم الصريح والوثاقة المؤسسية: ذلك أن السلطان ليس منتخبا إلا من أصحاب الشوكة أو مفروضا من العصبية التي استبدت بالحكم ثم هو في الحقيقة من يعين الخليفة أو من يحد من سلطانه الرمزي إلى حد التبرير الفقهي.

(1) ذلـــك هـــو الفرق الجوهري بين الشيعة الخوارج. فمبدأ الفصل بينهما هو التالي: إذا كـــان الحكـــم حقـــا إلهـــيا وكان التمييز بين خيره وشره إلهيا فينبغي أن يكون ذلك بمقتـــضى الوصية العامة (الأرض يرثها العباد الصالحون) لا بالإرث كما في نظرية الشيعة (آل البيت).

على تحقيق أهداف التجديد لأنه يؤدي إلى خلط يرد التقدم الاجتماعي إلى قبول الهيمنة الثقافية الأجنبية. والأدهى أنه يمكن أن يجعل رفض الهيمنة الأجنبية رفضا للتقدم الاجتماعي الذي حصر في الصورة الوحيدة التي يفرضها الاستعمار أو عملاؤه لأن القيم لم تعد مثلا عليا تتعين بما لا يتناهي من الصور بل مجرد صورة واحدة هي التي تحققت في الغرب والتي يريد أصحاب التحديث القردي تقليدها بدل إبداع آفاق جديدة للبشرية.

ج - التدخل الأجنبي يعطل التقدم الاجتماعي:

لكن التصدي لتقليد الحضارة الأجنبية الحالية لا يمكن أن يكون مثمرا إذا اقتصر على سلوك من جنسه. فتقليد الماضي يجمد الموروث الثقافي فلا يكون بقاء حيا بل الإبداع هو الرد الوحيد للتخلص من الغزو وما عداه مجرد مواصلة للاحتضار الحضاري. وهذا المبدأ الذي يميز بين المثال وتعيّناته مبدأ كلي: **فالمسافة الفاصلة بين ممكن المثال اللامتناهي وحاصل الواقع المتناهي ليست مسافة بين أمرين حقيقيين واقعين بل هي مسافة بين مثال لا يوجد في أي مكان وواقع قابل بالقوة لأن يتغير في ضوء ما يوحي به هذا المثال من آفاق لامتناهية.**

ولهذه الظاهرة وجهان:

1. فهي مثال عملي في مجال العمل الخلقي الذي يحدد الأفق التاريخي للإبداع الحضاري من حيث هو نموذج الوجود الإنساني من منظور الغايات.
2. وهي مثال نظري في مجال العمل التقني الذي يحدد الأفق التاريخي للإبداع الحضاري من حيث هو نموذج الوجود الإنساني من منظور الأدوات.

فمـــثلما أن العقل النظري ينتج بفضل خياله النظري رؤية جمالية وتقنـــية للوجـــود تتعالى على كل تعيّانتها الأهلية والأجنبية فإن العقل العملـــي ينتج بفضل خياله العملي رؤية خلقية وسياسية للقيمة تتعالى علـــى كل تعيّناقما الأهلية والأجنبية. وتلك هي الشروط المتعالية لكل إبداع حضاري، أعني وظائف الإبداع الحضاري الذي فشلت حضارتنا في تجديـــده بـــسبب منطق التقليد المزدوج للماضي الأهلي وللحاضر الغربـــــي، التقلـــيد الذي جعل المثال أمرا حاصلا سواء كان حصوله أهليا أو أجنبيا. وهذا الفشل لا يمكن تفسيره بمجرد التدخل الأجنبـــي. إنـــه مـــرض يصيب الحضارات عندما تموت في نخبها القدرة الإبداعية استـــسهالا للاستعارة من الموجود بدل إبداع المفقود: **إذا كان بالوسع اســـتيراد البـــضائع والأفكار فما الحاجة إلى الجهد المنتج عند نخب أخلدت إلى الأرض؟**

لذلك فعلينا أن نعود إلى جذور هذا الفشل لتحديد العلة العميقة التي تعلل أزمة حضارتنا المترددة. فمن تعاليم الإسلام أن هذين النوعين من المثال النظري والعملي لا يعدان مجرد أحلام اختلقها الخيال البشري بل هما أثر التعالي الإلهي، أثره المحدد للفطرة. فإذا وقع الخلط بين هذين المـــثالين وحقيقتين واقعيتين (**حضارة الغرب الحالية وماضي الحضارة الإســـلامية المعتـــبرين مـــثالين أعليين**) فإنهم يصبحان مصدرا للوثنية الحـــضارية: **يـــصبح التعالي الحضاري المشرئب إلى القيم العليا التي يحـــددها الإنـــسان في فكره الديني والفلسفي متجسدا في وثنين هما الماضي الإسلامي والحاضر الغربـــي.**

وذلـــك هـــو عين الشرك الخلقي: **اعتبار إحدى تعيّنات المثال مـــستوفية لمطلـــق المثال.** وبذلك يتبين أن المسلمين بصنفيهم من كان منهم علمانيا أو متدينا ليسوا إلا وثنيين من حيث لا يعلمون. فلا يمكن

أن يكونـــوا مستقلين لغرقهم في التعيّن وحصرهم المتعالي في أحد أعيانه المحايثة. وبالتالي فإنهم لا يستطيعون أن يبدعوا في أي مستوى من الفكر النظـــري أو العملـــي فضلا عن الإبداع في تطبيقات الإبداع الرمزية والمؤسسية في كلا المجالين النظري والعملي. ومن ثم فوجودنا الحالي قد انحـــط إلى التبعية الوجودية المطلقة. والإمكان الوحيد للتحرر الروحي والزماني ينبغي أن ينبع من تعميق الثورتين الإسلاميتين من خلال تحديد **المعنى العميق للاجتهاد والجهاد**.

المسألة الثانية: الموروث الثقافي والتقدم الاجتماعي – التحليل التاريخي

ليست الأزمة العربية الإسلامية ولا تشخيصها بالأمر الجديد. ويمكن في موجز سريع أن نصف اللحظات الأساسية التي تجلت فيها الأزمة والتشخيص حتى ندرك المراحل التي قطعها وعي الأمة بمحددات فعلها الحضاري في التاريخ: محدداته الإيجابية والسلبية.

1 – بدايات العصر الحديث: من تشخيص الغزالي إلى صياغة ابن خلدون التي تمثل إرهاصة التشخيص العلمي للأزمة

أ – تأويل الغزالي للأزمة وتشخيص الداء: إحياء علوم الدين

كيف شخص الغزالي أزمة الثقافة الإسلامية؟ عالج أبو حامد المسألة وحدد علل الأزمة من حيث هي مصدر لشموليتين في كتابين شهيرين: الشمولية النظرية أو الميتافيزيقية في كتاب تهافت الفلاسفة والشمولية العملية والسياسية في كتاب فضائح الباطنية. ففي تهافت الفلاسفة[1] دحض الغزالي بيت القصيد في الميتافيزيقا التي كانت مسيطرة على الفكر الذي يقدمه أصحابه بديلا من محاولات استئناف الحضارة البشرية على أسس جديدة. وكان يسعى بهذا الدحض إلى

(1) يعد تهافت الفلاسفة للغزالي دحضا لبعد ما بعد الطبيعة من العلم النظري العقلي، البعد الذي يعتبره توظيفا إيديولوجيا للفكر النظري من أجل فرض نموذج بديل من التقدم العقلي مناقض تمام المناقضة للموروث الثقافي في الحضارة الإسلامية.

تأســيس علم كلام تحرري ينقل فكر البشرية النظري من الدوغمائية الميتافيزيقية والدينية إلى تعدد الرؤى والاختيار الديني والفلسفي: **تهافت الفلاسفة كتاب ضد الشمولية الميتافيزيقية التي تؤسسها النخب على علــم مطلق مزعوم لعل أكثر صوره تشويها للفكر البشري رسائل إخــوان الصفاء**. لذلك فهو قد حاول أن يحقق الفكرة التي سعى إليها كــانط لاحقا في مقدمة الطبعة الثانية من نقد العقل: **حاول الحد من مزاعم العلم النظري لكي يصبح الإيمان العملي ممكنا**. أما في فضائح الباطنــية[1] فــإن الغزالي قد حاول تأسيس علم فقه تحرري ينقل فكر البــشرية العملي من النظام السياسي المطلق إلى تعدد الرؤى والاختيار الــسياسي والحقوقي: **فضائح الباطنية كتاب ضد الشمولية السياسية وشمولية الحكم المستند إلى الحق الإلهي لكي يصبح الحكم المستند إلى الاختيار ممكنا**.

ثم جمع الغزالي بين مشروعي إصلاحه السلبيين فصاغهما إيجابيا في إصــلاح واحد يعيد صياغة العلوم الدينية. حاول التقدم إلى ما هو أهم من الإصلاح بالدحض فاقترح إصلاحا دينيا شاملا من منطلق إصلاح الفنون التي يعتقد أنها المسؤولة عن وجود هاتين الشموليتين:

1. إصلاح أصل التضاد بين جنسي العلوم النظرية (العلوم المستندة إلى الفلــسفة والعلــوم المــستندة إلى الكلام تأسيسا واستثمارا في الحالتين).
2. وإصلاح أصل التضاد بين جنسي العلوم العملية (العلوم المستندة إلى التصوف والعلوم المستندة إلى الفقه تأسيسا واستثمارا في الحالتين).

---

(1) يعــد فضائح الباطنية دحضا لبعد ما بعد التاريخ من العلم العملي العقلي، البعد الذي يعتبره توظيفا إيديولوجيا للفكر العملي من أجل فرض نموذج بديل من التقدم الخلقي والاجتماعي مناقض تمام المناقضة للموروث الثقافي في الحضارة الإسلامية.

وقد أطلق على تلك المحاولة اسم إحياء علوم الدين[1].

لكن الإصلاح الجامع بدا وكأنه قد نكص بصاحبه إلى ما دحضه في الإصلاحين السلبيين. فقد تصور الغزالي الفلسفة قابلة لأن تكون مقصورة على الأداة المنهجية والتصوف على الطريقة الخلقية فأعاد بالأولى الفكر إلى الدوغمائية الميتافيزيقية التي سعى إلى التحرر منها في التهافت وإلى الدوغمائية العملية التي سعى إلى التحرر منها في الفضائح: **عادت ما بعد الطبيعة الدوغمائية مع الأداة المنطقية وعاد ما بعد التاريخ الباطني مع الطريقة الصوفية**. فكان الغزالي مؤسس علم الكلام الثاني والتصوف الفلسفي بلا منازع وهما جوهر الأزمة في شكلها المطلق.

ب - تأويل ابن تيميه للأزمة وتشخيص الداء: "التنوير الديني"

تشخيص الغزالي وعلاجه لم يصلا إلى حلول كافية لملاءمة الوضعية التي كانت عليها حال الأمة بل إن الأزمة تفاقمت من بعده بسبب ما وصفنا من نكوص في حلّه الإيجابي الجامع بالقياس إلى حلّيه السلبيين. وفعلا فالشمولية النظرية جمعت بين الإطلاق الصوفي والميتافيزيقي بغاية تقديم تصور للعالم أحادي التصور نتج عنه نفي الإرادة الحرة نفيا مطلقا. والشمولية العملية جمعت بين الإطلاق الفقهي والكلامي بغاية تقديم تصور أحادي النظرة للنظام السياسي: **صار**

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1986، الجزء الأول، ص 10:" ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوي الطغام أو جدل يتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ استدراج العوام إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام وشبكة للحطام. فأما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه في كتابه فقها وحكمة وعلما وضياء ونورا وهداية ورشدا فقد أصبح من بين الخلق مطريا وصار نسيا منسيا".

الحاكم ظل الله وأصبح التشريع للدكتاتورية من مجال الأمر الواقع. ولعـــل محاولـــة الغزالي قد عجلت بهذا الانهيار لأنها أنهت الصمود أمام القـــبول بالبذرات الخبيثة التي انتهت بالفكر الإسلامي النظري والعملي إلى الاستسلام النهائي أمام هاتين الشموليتين.

بات نفي الإرادة الحرة والدكتاتورية السياسية الرؤية الوحيدة في السنة الثقافية الإسلامية ومن ثم استثنيت كل إمكانية للتقدم الاجتماعي والخلقي رغم أن الصراع من أجل حكم الأمة لنفسها كان أول قضية سببت الحرب الأهلية الإسلامية بين الرؤية السنية القائلة باختيار الحاكم بحسب إرادة الجماعة والمصالح العامة والرؤية الشيعية التي تعتبره موصى بـــه باســـم حق إلهي للأئمة. وهي حرب لم تنته إلى الآن حتى وإن بدا وكأنها قد اتخذت أشكالا أخرى لعل أهمهما التحالف الموضوعي المطرد في التاريخ الإسلامي بين الشيعة وأعداء أغلبية المسلمين السنية[1]: **وقد**

(1) والأمـــر محكـــوم بـــسنن كونية لأن الأقليات يكون دائما سلوكها خاضعا لمثل هذه القاعدة بحثا عن الحامي الخارجي من ظلم ذوي القربى الذي هو أشد مرارة من كل ظلـــم. فـــإذا أضفنا إلى ذلك أن للتاريخ بعدين خاصا وكونيا فإن ما يبدو خيانة يكون فـــي الغالب انفتاحا على أفق أوسع قد يتجاوز الحزبين المتحاربين ليسمو إلى ما هو أكثـــر كلية منهما: فيكون المستقبل بحاجة إلى من يبدو محالفا للعدو حلفا يبدو خيانة في الظاهر وهو في العمق دفاع حقيقي عما هو حي في الثقافة الوطنية أعني ما فيها مـــن كونية تتلاقى مع ما هو كوني في ثقافة العدو. فحلف الشيعة مع المغول ساعد المغـــول فـــي حربهم على الخلافة السنية، لكنه من حيث لا يعلم أعطى لهذه الخلافة دمـــا جديـــدا كـــان المغـــول تربته لأن كل التاريخ الإسلامي خارج مجال السيطرة العثمانـــية لم يصمد إلا بفضل المغول الذين أسلموا واختاروا المذهب السني بدلا من المذهب الشيعي. وكذلك أتوقع الأمر في الحلف الحالي بين الشيعة وأمريكا. فأمريكا لـــن تخـــرج منتصرة لأنها تعتمد على معادلة مستحيلة الحل. فيكون المآل أن غزو أمـــريكا الثقافـــي والبشري سيتم بفضل هؤلاء الذين سيفرون إليها بعد الهزيمة تماما كمـــا حـــصل مع فيتنام وكما حصل في علاقة الجزائر بفرنسا: فمسلموها اليوم هم أحفـــاد من كان يتصور خائنا فإذا هم الآن البذرة التي ستؤدي في الغاية إلى رجحان كفة الإسلام في فرنسا. لكني أتحدث عن التاريخ المديد لا التاريخ القصير.

وصف الغزالي التقابل بين الموقفين بكونه تقابلا بين الاختيار والوصية ووصـــفه ابـــن خلدون بكونه تقابلا بين من يعتبر الإمامة ركنا دينيا وبـــين من يعتبرها مجرد سياسة المصالح العامة باختيار الأمة لمن يكون أصلح للقيام بهذه المهمة دون أن يكون ذلك ذا طبيعة دينية.

فالـــشيعة تقترح نظاما دينيا يكون فيه الإمام معينا بالوراثة وليس مـــن اختيار الأمة **Theocracy**. والسنة تقترح نظاما نصف علماني، الخليفة فيه من اختيار نخب الأمة (**أهل الحل والعقد أي العلماء والوجهاء الذين يحق لهم أن ينوبوا عن الأمة في اختيار الإمام) Anthropocracy**، لكـــن مصدر التشريع الأساسي ديني. والحرب الأهلية بين ممثلي هاتين الـــرؤيتين لم تتوقف منذ الفتنة الكبرى إلى الآن. وازداد الأمر سوء منذ أن انتقلت الحرب إلى قلب كلا الحزبين. فالشيعة، كما نرى ذلك الآن في إيـــران، يحاولـــون تجـــاوز التناقض بين الشرعية الديمقراطية لرئيس الجمهـــورية والـــشرعية الدينـــية للفقيه الأسمى الذي يعد الناطق باسم الإمـــام. والـــسنة، كما نرى ذلك الآن في برامج الأحزاب الإسلامية، يحاولـــون تجـــاوز التـــناقض بين مبدأ اختيار الحكومة ورفض المصدر الديمقراطي للتشريع.

ج – تأويل ابن خلدون للأزمة وعلاجه لها: التنوير الفلسفي

يحدد ابن خلدون التحكم السياسي في مجالين:

1. مجال الخيرات المادية أعني استحواذ من بيدهم الحكم على الثروة في شكليها التقليديين: مصادرة الملكية وتسخير العمل.
2. مجـــال الخيرات الخلقية أعني مجال تقاسم السلطة والحرية من خلال احترام حقوق الإنسان الخمسة كما تحددها مقاصد الشريعة.

وتمثل هذه المقاصد الصيغة الدينية لحقوق الإنسان:

1. مقصد العقل شرطا في التكليف أو حق الفكر الحر شرطا في المسؤولية.
2. ومقصد المال شرطا في القدرة على التعاون العمراني أو حق الملكية شرطا ماديا للوجود المستقل.
3. ومقصد العرض شرطا في الكرامة أو حق الإرادة الحرة شرطا خلقيا للوجود المستقل.
4. ومقصد الدين شرطا في التعالي على الفاني أو حق المعتقد شرطا في الاستقلال الوجودي.
5. وأخيرا مقصد الحياة شرطا في المنعة أو حق الحياة شرطا في قدسيتها بوصفها الحامل للصفات السابقة وغاية الحقوق.

وليست قراءتنا هذه تحديثا تراجعيا لفكر ابن خلدون[1]، فالإصلاح الذي عرضه في المقدمة يعني إصلاح المجتمع المدني الخلقي (**صراع القيم الذوقية والوجودية بين فئات المجتمع وأفراده**) وإصلاح المجتمع المدني المادي (**صراع القيم الرزقية والعملية بين فئات المجتمع وأفراده**) من أجل إزالة معوقات الاستخلاف في دلالاته الأربع التي بنى عليها فلسفة التاريخ المطابقة لفلسفة الدين[2]. ومبدأ هذه الإزالة بسيط فهو يتأسس على منع البعد الحضاري من العمران البشري والوجود الإنساني من السواد على البعد الطبيعي منه، أو منع التنشئة الاجتماعية من التحول إلى ترويض لقوى الإنسان لتطويعه واستعباده. وبعبارة وجيزة فإن المشكل هو: **كيف نسوس عقليا وبصورة تعاقدية القوة**

(1) يحدد هذا النص العلاقة بين علمه وعلم الفقه وأصوله. انظر ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، ص 64.

(2) ويعني الاستخلاف تعيين الإنسان من حيث هو إنسان خليفة لله في الأرض وليس ذلك منزلة خاصة بالخلافة بالمعنى السياسي.

الطبيعية عند الأفراد والجماعات حتى نصوغها ونصرفها من دون أن نفسد الرئاسة الإنسانية الأصلية أو فطرته الخيرة[1]؟

فهل يحق لنا أن نتكلم عن علاج تعاقدي حلا يقترحه ابن خلدون لهـــذه القضايا؟ إليك النص الذي يمكن أن نستمد منه هذا الفهم. فهو يقـــول:" اعلـــم أنـــه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم:

1. تارة يكون مستندا إلى شرع منـــزل من عند الله يوجب انقيادَهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه.
2. وتـــارة (يكون مستندا) إلى سياسة عقلية يوجب انقيادَهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم.

فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقـــبة ولمـــراعاته نجاة العباد في الآخرة والثانية إنما يحصل نفعها في الدنـــيا فقط"[2]. وقد استعمل ابن خلدون صيغة الجمع عقود للمفرد عقـــد في تعـــريفه للدولة الشرعية أعني الدولة التي يمكن أن تدوم دون استناد إلى عامل العصبية العنيفة[3]. ولو كان القصد الأمر الديني وليس الأمـــر التعاقدي العادي لاستعمل عقيدة ليكون الجمع عقائد لا عقود فضلا عن مضمون العقد البين في حالة وجود الضمانة الدينية في النوع

---

(1) ويعنـــي ذلـــك إصـــلاحا تربويا تحرريا اقترحه ابن خلدون في غاية المقدمة، القسم الـــثالث مـــن الـــباب السادس المؤلف من أربعة أقسام: علم اجتماع المعرفة وتاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية والنظام التربوي ثم الفنون اللسانية والأدبية.

(2) ابن خلدون، المقدمة، الباب الثالث، الفصل الحادي والخمسون، ص 540.

(3) وتعنـــي العـــصبية في ترجمة روزنتال الإنجليزية الشعور بالانتساب للجماعة. وهذه الترجمة سعيدة لأنها تبقي المفردة "جماعة" دون تحديد فيصبح المفهوم قابلا للتطبيق علـــى الجماعـــة الطبيعـــية كالقبيلة أو الجماعة الدينية كالفرق أو الجماعة السياسية كالأحزاب.

الأول مـــن النظام السياسي وفي حالة الاستغناء عنها في النوع الثاني من النظام السياسي الذي يشير إليه النص[1].

لكن ابن خلدون لم يحدد الخاصيتين الاثنتين اللتين يتصف بهما العقد الذي يستند إليه الحكم المستند إلى أساس ديني بخلاف ما فعل بالنـــسبة إلى العقد الذي يستند إليه الحكم المستند إلى أساس عقلي. ومـــع ذلـــك فإن ما أضفناه من تمييز ليس تحكميا. ولنا على ذلك حجـــتان: فلا شيء أولا يستثني إمكانية أن تتصرف السلط الدينية تـــصرف السلط السياسية مستعملة التشريع الديني لمصلحة الحكام باســـم الـــدين دون سواهم وثانيا فثنائية العقد العقلي تقتضي أن تناظـــرها ثنائـــية العقد الديني: **حكم يرعي مصلحة الحاكم حصرا باســـم العقـــل أو باســـم الدين ثم حكم يرعى مصلحة الحاكم والمحكوم في الحالتين.**

---

(1) وفـــي الحقـــيقة فإن الأنظمة السياسية عند ابن خلدون تقبل التعريف تصوريا فتكون خمـــسة أشكال وفعليا فتكون وحدة الأشكال الخمسة بتفاوت بين الأشكال التي تصبح أبعـــادا أو مكـــونات للشكل الجامع. فتصوريا يوجد الشكل الأصل الذي هو صراع العصبيات أو الهرج الطبيعي في العمران البشري قبل أن يستقر وقد ينكص إلى هذه الحال في حالة الحروب والتبدي الناكص في حالات انحطاط الأمم ثم الشكلين اللذين ذكـــرهما وكلاهما مضاعف رغم أنه لم يتكلم إلا في مضاعفة الشكل العقلي في حين أن الدينـــي مـــثله يمكن أن يقسم إلى ديني من أجل الحاكم والمحكوم معا وديني من أجـــل الحـــاكم وحـــده كما قسم العقلي إلى هذين النوعين. ثم الشكل الجامع لكل هذه العناصر، وهو الوحيد الموجود في التاريخ الفعلي، ويقابل الحالة الطبيعية التي يمكن أن نعتبـــرها حالـــة الصفر أو البداية الافتراضية لكل عمران، وتشبه فرضية الحالة الطبيعية في الفكر السياسي الذي ساد أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهو يقول في الشكل الجامع الذي هو الشكل المستقر في العمران البشري التام: "إلا أن ملـــوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم فقوانيـــنها إذا مجـــتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشـــياء مـــن مـــراعاة الـــشوكة والعصبية ضرورية والاقتداء فيها بالشرع أولا ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم". المصدر نفسه، ص 541.

2 - العصر الحديث: من بداية النهضة والصحوة إلى وحدة التجديد الجارية حاليا

حـــاول المـــسلمون في العصر الحديث في عملية النهوض تأسيس الـــتجديد علـــى نفس التحليل الذي توصل إليه الفكر الإسلامي كما وصفنا لأن مراجعهم تعود في جوهرها إلى هؤلاء المفكرين وخاصة إلى الأخيرين، قصدت ابن تيمية وابن خلدون بالإضافة إلى ما اطلعوا عليه ولـــو بصورة سطحية من الفكر الغربـــي المعاصر لهم وفهموه في ضوء تـــأويلاتهم له من منطلق فهمهم للتراث الإسلامي، وتأويلاتهم للتراث الإســـلامي في ضـــوء مـــا فهموا من هذا الفكر (**فكر عصر الأنوار الفرنـــسي خاصـــة**). فالمصلحون كانوا مهتمين بالإصلاح السياسي والاجتماعي بتوسط تأسيس حياة ديمقراطية ونظام تربوي تحرري. إلا أن فكـــرهم كان في صراع دائم مع عقبتين كلتاهما كانت عين همّ ابن خلـــدون (**في المقدمـــة وشفاء السائل خاصة**) وابن تيمية (**في أعماله الفلـــسفية الكـــبرى إصلاحا للفكر النظري في الفلسفة والكلام مع النتائج الإبستمولوجية والعقدية، وللفكر العملي في التصوف والفقه مع النتائج السياسية والشرعية**):

1. فأمـــا الهمّ الأول فيتعلق بخاصية التشابه الغالبة على الدستور الإسلامي الحاصل والممكن: كيف نوفق بين الحكم السياسي الديمقراطي (حكم الجماعة نفسها) والشريعة السماوية (المصدر الإلهي للتشريع).
2. وأما الهم الثاني فيتعلق بإعادة توحيد المسلمين: كيف نوفق بين مبدأ الدولـــة الوطنية العلماني، مبدئها الذي تأسس بعد سقوط الخلافة وضـــرورة الـــوحدة التي هي الشرط الضروري للتنمية الاقتصادية والـــتقدم الاجتماعي في عصر العولمة والكيانات الاقتصادية والسياسية العملاقة من حجم الوحدة الأوروبية مثلا؟

ولسوء الحظ فإن فكر المصلحين من كلا الحزبين السائدين (**الديني والعلماني**) منذ قرنين لم يرتفع إلى الآفاق النظرية التي توصل إليها مفكرانا الأخيران. فلا هم فهموا ثورة ابن تيمية النظرية والعقدية التي تقتضي إصلاح الفلسفة والكلام والتصوف والفقه لتحقيق التنوير الديني تحريرا للمسلمين من الخنوع والخرافة والسلط الوسيطة في الحياة الروحية الحرة ولا هم أدركوا أغوار ثورة ابن خلدون العملية والشرعية التي تقتضي ثمرات ذلك الإصلاح، أقصد تطبيقاته في التربية (**التربية التحررية للتخلص من الترويض المفضي إلى قتل الفكر**) والسياسة (**السياسة العقلية للتخلص من العصبيات المفضية إلى الهرج**) والاقتصاد (**حرية المبادرة والملكية للتخلص من الاغتصاب المفضي إلى الفقر**) والثقافة (**تحرير الإبداع العلمي والفني للتخلص من التقليد المفضي إلى الجمود**).

الباب الثاني

المسألة الأولى: كيف عطل الإصلاح المستمر إلى حدود ضمور القدرة الإسلامية على الإبداع؟

ليس من اليسير أن نفهم الطابع الثوري للإسلام من حيث هو إصلاح متواصل، كما أن تطبيق هذا الإصلاح المتواصل ليس من الأمور التي تقبل التحقيق السهل(1). فكلاهما من بعائد الأمور التي لا بد فيها من تجاوز سطح الأقوال والأفعال للوصول إلى معانيها العميقة التي نحاول استخراجها من فهم هذا الطابع الثوري. فبفضل العلاقة التي حددها الإسلام بين الغايات الدينية المفارقة والأدوات التاريخية المحايثة جعل الإسلام تحقيق قيمه فعلا تاريخيا متصاعدا مقابلا للرؤية التي تعتبر المستقبل الإنساني عملية نازلة تبتعد عن عصر ذهبي ابتعادا ينتهي ضرورة إلى الانحطاط(2). ويعتمد هذا الصعود الدائم على معنيين

---

(1) لعل ثورة الإسلام في شروط النظافة المشروطة في العبادات تشير إلى مثل هذه الصعوبة أكثر من أي تعليق: فالنظرة المتعلقة بنظافة البدن شرطا في القيام بالفروض المشعرية يمتنع أن تتحقق في الحياة الإسلامية من دون تصور جديد للمدينة والتنظيم الاجتماعي.

(2) وهذا المنطق المتصاعد المستند إلى التجربة بالصواب والخطأ المتكررين إلى غير غاية يمكن بيانه بأمرين أحدهما صريح والثاني ضمني. فأما الأمر الصريح فهو القصص القرآني الذي يبين أن التجارب الرسالية المتوالية سعي متواصل لتحقيق نفس القيم حتى وإن اختلفت الطرق بحسب ضرورات المراحل. وأما الأمر الضمني فهو اعتماده في النظر على الاجتهاد بديلا من السلطة الروحية المعصومة واعتماده

مشتقين من مادة واحدة هي مادة "**ج. هـ. د**". فأما المعنى الأول فهو جوهر العقل النظري والعملي المطبقين: **إنه الجهاد**. وأما المعنى الثاني فيمثل جوهر العقل النظري والعملي المجردين: **إنه الاجتهاد**.

لكن قلب رؤية الإسلام للتاريخ الذي بات نزولا من عصر ذهبي إلى الانحطاط أحالت كل إمكانية لتحقيق هاتين الثورتين تحقيقا جديا في المجالين المعرفي والخلقي. لذلك فإنه علينا أن نكشف العلل التاريخية والتصورية التي سببت هذا القلب المشؤوم. وبالتالي فإن بحثنا سيكون تاريخيا وتصوريا في آن.

البحث التاريخي في علل هذا الانقلاب المشؤوم:

يمكن أن نمثل للبحث التاريخي في هذه العلل بالاستعارة المؤسسية التي تحكمت بصورة شبه مطلقة على جل مؤسساتنا. وقد كان موقف الانفعال والتقبل ناتجا في نفس الوقت عن إلحاح الفعل قبل التأسيس النظري الصحيح وعن خلط كلي بين البراءة الأصلية واستصحاب الحال[1]. وهذا التمثيل المؤسسي يمكن تأييده بالاجتهاد الفقهي من حيث هو سلوك عام يبرر به العلماء بعديا وبطرق ملتوية أخذ الحلول الموجودة التي أبدعتها ثقافات أخرى بعد صمود أولي أمام التأثير ورفض سطحي يحول الأخذ إلى حاجة ملحة بعد فوات أوان الفكر المبدع.

في العمل على الجهاد بديلا من السلطة الزمانية المعصومة: لو كان العلم المطلق ممكنا لاستغنينا عن الاجتهاد ولو كان العمل المطلق ممكنا لأغنانا عن الجهاد. لكن التدرج في السعي نحو الغاية النظرية والعملية ضروري لذلك كان البديل الاجتهاد في النظر والجهاد في العمل.

(1) ليست الأفكار والمؤسسات المستعارة على النفي الأصلي أو على البراءة الأصلية بل هي منتج ثقافي يعبر عن رؤية لروح موضوعي يحتاج تبينها إلى تحليل وتأويل. ومن ثم فكل استصحاب حال هو بقصد أو بغير قصد استقالة روحية من الواجب الفكري والخلقي عندما يحصل من دون أن يتقدم عليه بحث فلسفي معمق.

وقـــد بـــدأ هذا الموقف منذ تبني المسلمين لمؤسسات الإمبراطوريتين الـــرومية والفارسية وظل ساريا إلى تبني التنظيم الغربـــي لكل أوجه حياتنا وخاصـــة أنظمتنا السياسية والتربوية والاقتصادية فضلا عن مضمون فكرنا النظـــري والعملي وشكله. والعلة هي دون شك موت **إبداعيتنا النظرية وتجديديتـــنا العملية**. ولا توجد لحظة واحدة من تاريخ الحضارة الإسلامية إذا مـــا اســـتثنينا اللحظة الرسولية يمكن أن تكون مفرا من التأثر الانفعالي بالموروث الثقافي الأجنبـــي غير المفهوم بسبب عدم فهم الثورة الإسلامية. فكـــل ماضـــينا الفكري والمؤسسي تبنى هذا الموقف بالذات وهو موقف انتهـــى في الغاية إلى إصابة أعمق ما في نفوسنا بعدوى التقليد، فآل بنا إلى فوضـــى فكـــرية نظـــرية وعملـــية مطلقـــة علتها العيش على العارية[1] والاستـــسلام إلى التقلـــيد لرفض مغامرة الإبداع والخلق والتجديد. ونحن نعتقد أن هذا الموقف يعد من أهم علل انفراط عقد الوحدة الإسلامية لأن تعـــدد الـــتأثيرات الأجنبـــية وفقدان البناء على ما يصدر من المنبع الواحد والموحد يؤول بالأمم إلى التنوع الفاقد للوحدة العضوية فيحوّل ما فيها من تنوع إلى تشظ مرضي كما هي حال المسلمين الآن:

أ. **فالاســـتعارة النظـــرية** يمكن أن نصفها بكونها استصحاب حال عقديـــة. ذلـــك أن علم أصول الدين أصبح مجرد دفاع عن بعض

---

(1) لـــيس فـــي هـــذا الحكم القطعي ما يفيد بأننا ننفي الفكر الإسلامي الأصيل. إنما هو متعلق بالأشكال التاريخية للمدارس الفلسفية المزعومة التي من جنس مدرسة إخوان الـــصفاء أو بسلوك النخب السياسية والفقهية في التاريخ الإسلامي، هذه النخب التي اعتـــنقت المؤســـسات الموجودة دون محاولة استثمار التصورات التي حددها الفكر الإســـلامي الأصـــيل الـــذي تجاهلوه أو أهملوه متكتفين بطلب التبريرات البعيدة منه لـــسلوكهم. ذلك أن همهم الأول كان الاستجابة العجلى للوضعيات المرتجلة ومن ثم رفـــض كل تأسيس نظري جدي للمتطلبات المؤسسية للثورة الإسلامية. فقد نسوا أن التأســـيس النظـــري للثورة الإسلامية في مكيات السور دام عشر سنوات قبل أن يبدأ التطبيق العملي لهذه الرؤية النظرية في السور المدنية.

الصيغ الجامدة للعقيدة من حيث هي منظور للحقيقة[1] بدلا من أن يكون البحث المتواصل عن الحقيقة: **التواصي بالحق**. فكانت نتيجة هـــذا التحريف النظري مآل عقلنا النظري إلى أن يصبح كسيحا كما يتبين من النتائج التالية:

1. **زوال كـــل إبداع روحي**: وذلك بنفي الخيال من حيث هو معـــين الإنـــتاج الرمزي للنظريات العلمية والفنون الجميلة. فاســـتبعاد العلوم والفنون الجميلة من منـــزلة العمل الروحي أدى ضعفين إلى تكسيح الروحانية الإسلامية. تخلى المسلمون عن هذه المجالات للشعوب الأجنبية والأقليات وأصبحت هذه المجـــالات معدودة من المنافي للدين. ولما كانت العلوم والفنون مـــن حاجات الفطرة الطبيعية فإنهما لا يمكن أن يزالا فيكون منعهما أو الحط منهما حطا من بعدهما الديني لا غير.
2. **زوال كـــل إبـــداع مادي**: وذلك ينفي الخيال من حيث هو معـــين الإنتاج التقني للمؤسسات المادية والفنون الآلية. ونفس السلوك اتبع تجاه الملكة الثانية للعقل النظري: **فقد أصبح يعد عملا تابعا للسحرة والمشعوذين**.
3. **لكن أخطر النتائج** كانت الفرقة بين المسلمين. فالفكر النظري الـــذي حصر في الدفاع عن صيغة عقدية جامدة لا يمكن أن يكـــون إلا مـــصدرا للفوضى الروحية المطلقة: **تعدد الصيغ العقدية الجامدة بحسب الفرق بات أول أسباب فقدان الأمة لوحدتها الروحية**.

(1) وقـــد دفـــع تحريف أصول الدين الذي أصبح كلاما عند ابن خلدون إلى نفي الحاجة إلـــيه. فهـــذا العلم لم يعد ضروريا لان العقيدة بعد سوادها أصبحت غنية عن الدفاع عنها.

ب. **والاستعارة العملية** يمكن أن نعتبرها استصحاب حال شرعي. ذلك أن أصول الفقه تحول إلى دفاع عن صيغة جامدة للقانون من حيث هو رؤية للحق بدلا من أن يكون بحثا متواصلا عن العدل وشروط تحقيقه: **التواصي بالصبر**. فكانت حصيلة هذا التحريف العملي تكسيح العقل العملي الإسلامي كما يتبين من النتائج التالية:

1. **زوال كل إبداع خلقي**: نفي الخيال من حيث هو معين الإبداع الرمزي للنظريات الخلقية والسنن الجميلة يمثله بوضوح مفهوم البدعة التي أصبحت عين الأصل لكل جمود ونمطية في كل أوجه حياتنا الخلقية والسلوكية.
2. **زوال كل إبداع مؤسسي**: نفي الخيال من حيث هو معين لإبداع المؤسسات المدنية والسياسية لا يحتاج إلى دليل إذ يكفي أن نرى ما عليه حال مؤسساتنا ولجوء دولنا لاستيراد المؤسسات كما تستورد البضائع.
3. **والأدهى هو أن الدفاع عن الصيغ الفقهية الجامدة** لا يمكن أن يكون إلا مصدرا للفوضى المؤسسية المطلقة. فتعدد التأسيسات العقدية الجامدة للتشريعات هو المصدر الرئيس للفرقة الإسلامية لأن هذه التأسيسات لم تكن معدودة من الاجتهاد النظري للتأسيس النظري بل هي أصبحت مصدرا للتنافي السلوكي بين المذاهب ومن ثم مصدرا للفوضى المدنية.

وقد حاولت حركة الإصلاح أن تحرر الفكر النظري والعملي الإسلامي من التمظهرات السطحية لهذه النتائج. لكن الحل الذي قدمته كان حلا تلفيقيا لا يعالج إلا المظاهر العرضية من النوع الثالث من النتائج: تعدد المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية مع شعاري الدعوة

للتنويـــر الـــديني التيمـــي (**ضد الاستبداد الروحي ممثلا بالتصوف**) والإصـــلاح السياسي الخلدوني (**ضد الاستبداد الزماني ممثلا بالمرتزقة**) دون فهـــم لأصـــول ثورتهما. فكان الإصلاح لا يستهدف إلا غايات ذرائعـــية خالية من العلل النظرية العميقة: **مجرد تسكين بعض المظاهر المرضـــية والـــرد على المتطلبات المستعجلة، أعني تكوين جبهة ضد المستعمر**. لكنه لم يكن قادرا على التصدي للأزمة[1] الحقيقية والعميقة لأن أصـــل المـــشكل بالذات لم يقع التعرض إليه: **إزالة الوظائف التي ينبغـــي أن يـــؤديها العقل النظري والعقل العملي تأدية تجعل مفهوم الاجـــتهاد والجهـــاد كما حددتهما الثورة الإسلامية مطابقين لمفهوم الإصلاح الدائم**.

البحث التصوري في علل الانقلاب المشؤوم:

كـــيف يمكـــن أن نفهـــم إزالة وظائف الخيال النظري والعملي بوصفهما الأدوات الرئيسية التي يستعملها العقل من أجل القيام بدوره في ديانة تعتبرها أساس الإيمان، أعني الاجتهاد أو التواصي بالحق والجهاد أو التواصي بالصبر؟[2] التفسير الوحيد الممكن لمثل هذه النتائج ينبغي أن

---

(1) إن النظـــرة التلفيقية التي تبناها فكر الإصلاح في أصول الدين وأصول الفقه عمقت الأزمـــة لعلتـــين. فهـــي أولا تستمد علة وجودها الأولى من المساعدة على مواصلة الاستعارة الفكرية والمؤسسية من المصادر الأجنبية ومن ثم الاستعاضة عن الإبداع بالـــتجديد الاســـتعاري من المصادر الأجنبية. ثم إن كل تأليف من المدارس الكلامية ينتج مدرسة كلامية أخرى وكل تأليف من المدارس الفقهية ينتج مدرسة فقهية أخرى ومن ثم فهما لا يحرران من الصراع بل يعمقانه فضلا عن الفوضى النظرية الناتجة عـــن التألـــيف التلفيقـــي. ومن ثم فالتأليف التلفيقي لن يحل مشكل التحريف النظري والعملي الذي أخضع القرآن والسنة لنتائج هذا السلوك المعتمد على العارية بديلا من الفكر المبدع.

(2) والعـــصر، إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر.

نطلبه من إعادة تأسيس السلط التي كان نسخها الإسلامي الشرط الضروري للاجتهاد والجهاد من حيث هما عبارة عن وظائف العقل النظري والعقل العملي في المنظور الإسلامي. فالإسلام قد أبدع هاتين المؤسستين البديلين من السلطة الروحية والسلطة الزمانية المهيمنتين على ضمير المؤمنين وإرادتهم حتى يجنبهم سوء استعمال السلطة الروحية والسلطة الزمانية اللتين أصبحتا وسيطا بين الإنسان وربه روحيا وماديا، بشرط أن نفهم الاجتهاد فهما يدرك حقيقته العميقة التي طمستها إعادة هذه السلط للوجود في التاريخ الفعلي للحضارة الإسلامية. وكان يمكن أن يتجنب المسلمون سوء استعمال سلطة الاستبداد المادية لو أنهم طبقوا مؤسسة الجهاد كما يحدها مدلولها العميق الذي حال دونه هذه الإعادة للسلطة الوسيطة. ومن ثم فإن دور الاجتهاد والجهاد الثوري قد أصبح لاغيا وعديم الجدوى لمجرد إزالة وظائف العقل النظري ووظائف العقل العملي أعني دور الخيال المبدع في المجالين الروحي والمادي.

فكيف يمكن أن نحدد دور الاجتهاد الثوري لنعلم ما أصابه من أدواء؟

أ. يمكن تحديد هذا الدور سلبا فنقول إنه البديل من مؤسسة فريدة جعلتها النخب الدينية الفاسدة وسيطا بين الإنسان وربه. فهم يزعمون السلطة الروحية معصومة وأنها يمكن أن تتحمل المسؤولية بديلا من المؤمنين في مجال العلم والإيمان.

ب. ويمكن أن نحدده إيجابا فنقول إنه نظرة جديدة للمعرفة التي لا يكون فيها معيار الحقيقة معيار التطابق مع الواقع الموضوعي المزعوم بل المعيار هو إجماع المؤمنين وممارستهم كما يحددهما السلوك العقلي والخلقي دائمي المراجعة والتعديل: **معيار التواصي بالحق.**

وكـــيف يمكـــن أن نحدد دور الجهاد الثوري لنعلم ما أصابه من أدواء؟

أ. يمكـــن تحديد هذا الدور سلبا فنقول إنه البديل من مؤسسة فريدة جعلتها النخب السياسية الفاسدة وسيطا بين الإنسان وربه زاعمين السلطة السياسية معصومة في مجال العمل.

ب. ويمكن تحديده إيجابا فنقول إنه نظرة جديدة للعمل حيث لا يكون معيار الخير التطابق مع قيمة موضوعية مزعومة بل المعيار هو إجماع المؤمـــنين وممارستهم كما يحددهما السلوك العقلي والخلقي دائمي المراجعة والتعديل: **التواصي بالصبر**.

فـــإذا كانـــت إعادة هذه السلط المستبدة التي بدأت بعملية تقزيم شـــيطانية مضاعفة للعقلين النظري والعملي وتطبيقاتهما المؤسسية منذ المرحلة الأولى من تاريخنا مباشرة بعد الفتنة الكبرى، فإن ذلك لا بد أن يكون أمرا بمقتضى تصوره ذاته غير قابل للتجنب وذلك لعلتين كلتاهما شـــجعت علـــى تبني الحلول الموجودة بعد في الحضارات المتقدمة على الإســـلام للاستعاضـــة عن الإبداع النظري والعملي فكريا ومؤسسيا بمجـــرد أخذ الموجود في ممارسات الإمبراطوريتين اللتين ورثتهما دولة الإسلام.

1. فأما العلة الأولى فهي الزعم بأن تقدم العمل على النظر يستثني كل إمكانية أن يدرك المسلمون كل النتائج المترتبة على إلغاء المؤسسات الـــتي هـــي بالجوهـــر مـــصدر سوء الاستعمال للسلطتين الدينية والـــسياسية وتعويضها بحلول فكرية ومؤسسية قادرة على تجنيب البـــشرية الفساد الروحي والمادي. لذلك فهم قد تصوروا أنفسهم مضطرين لإعادة السلطتين الوسيطتين حتى يعالجوا عمليا الوضعيات المرتجلة. فأما الشيعة فاختارت إعادة السلطة الروحية إعادة مستندة

إلى تعليل شرعي صريح: **نظرية الوصية التي تجعل الإمام في نفس الوقت ذا سلطة روحية تستتبع السلطة الزمانية**. وأما السنة فإنها أعادتها كأمر واقع: **نظرية المصلحة التي تجعل الخليفة في نفس الوقت ذا سلطة زمانية تستتبع السلطة الروحية**. واختارت الخوارج تعميم الحل الشيعي ذهابا به إلى الغاية لأن شرط وراثة الأرض هو صحة الإيمان ومن ثم فشرط الإمامة هو الإيمان أيا كان صاحبه. واختارت المعتزلة تعميم الحل السني ذهابا به إلى الغاية لأن شرط إدراك المصلحة هو العقل ومن ثم فشرط الخلافة هو العقل أيا كان صاحبه. فباتت المبادئ أربعة: **الوصية الخاصة** (**الشيعة**) **والوصية العامة** (**الخوارج**) **وإدراك المصلحة العام** (**السنة**) **وإدراكها الخاص** (**المعتزلة**).

2. أما العلة الثانية فهي مقتضيات البديل من المؤسسات الملغاة. فالتحديد المتعين للمؤسسات البديل ينبغي أن يكون عملية طويلة ومعقدة في تحقيق التاريخ النظري والعملي للأمة، ومن ثم فلا بد أن يكون ذلك ثمرة متدرجة للإصلاح الدائم الذي لا يكون فيه الوجه الديني للعلم النظري والعملي ولمؤسساتهما خاضعين لمضمون محدد مسبقا بل هو متعلق بمقصد كلي وشكل عام. وقد كان عدم التحديد يعد محفوفا بالمخاطر ومن ثم فتحمله لم يكن بالوسع في لحظة عدم نضوج التطور الفكري النظري. لذلك فقد تحجر زوجا الحلين اللذين كانا السبيل الوحيدة الممكنة. فالسنة (**ومبدؤهم السلطة لذوي الأهلية والشوكة**) ومعارضتهم الاعتزالية (**ومبدؤهم السلطة لكل عاقل**) ثم الشيعة (**ومبدؤهم السلطة حق الهي لآل البيت**) ومعارضتهم الخارجية (**ومبدؤهم السلطة للعباد الصالحين**) لا يمكن أن تتطور حلولهم من دون شجاعة عقلية

وخلقية[1] تذهب إلى غاية مبدأ الشرعية في مجال السلطتين الروحية (**العلماء**) والسياسية (**الأمراء**).

وبـــدلا مـــن هذه الشجاعة العقلية والخلقية كان الحل السلبـــي الممكـــن عقلا هو حل سد الذرائع، وهو إيجابا استعارة أي حل جاهز لتجـــنب الإمكانات التي تفتح الطريق أمام مغامرة إبداعية قد تتضمن شـــيئا مـــن الفوضـــى وعدم الانضباط الناتجين عن عدم تحدد الحلول الإسلامية الثورية إذا لم يسبق ذلك شروطها النظرية استنباطا (**اجتهاد**) وتطبيقا (**جهاد**). ولما كان سد الذرائع تعميما للمنع فإن التحريم بات بـــديلا مـــن الإباحة التي هي مبدأ الإسلام وبذلك أصبح سد الذرائع وفتحها مستندا إلى إعادة ضمنية للسلط التي تدعي دور الوساطة والتي ألغاهـــا الإسلام كما هو بيّن من كلامه عن علل فسادها الذاتية لها في آل عمران. فما من سلطة تدعي الوساطة إلا وهي فاسدة لكونها تتردد بـــين تحريف الأمر (**إرادة الوسيط بديل من إرادة الله**) وتحريف الخلق (**الوسيط إله**).

وتكـــون إعادة هذه السلط الوسيطة عن طريق الاستعارة النسقية مـــن الإمبراطوريتين اللتين كانتا سائدتين كما حصل للمسلمين خلال القـــرنين الأخيرين أخذا شبه نسقي من الغرب الشيوعي أو الرأسمالي. فالمسافة التنظيمية والتنسيقية التي كانت تفصل مؤسسات دولة العرب عـــن الدولـــتين الفارسية والرومية أكبر بكثير من المسافة الفاصلة بين مؤسسات دول الإسلام وما كانت عليه مؤسسات الدول الأوروبية في

---

(1) عملـــيا يمكن القول إن المعارضتين الهامشيتين قد زالتا تاريخيا حتى لو بقيت منهما فضالة في بعض البلاد الإسلامية على أطراف دار الإسلام. لكن جوهر فكرهما تبناه الحـــزبان الأكبـــران فـــي الإســـلام. فالأشعرية والبهشمية صدرتا عن تبني الرؤية الاعتـــزالية مـــن قـــبل الـــسنة والشيعة في مجال العقل النظري والنظر. والحنبلية والإسماعيلية صدرتا عن تبني الرؤية الخارجية في مجال دور العقل العملي والعمل.

بدايـــة القرن التاسع عشر: **لم يكن للمسلمين دولة أو خبرة تاريخية في تنظـــيم شؤون الدولة المادية والرمزية، وبدل استخراجها من مبادئ الإســـلام التي حددها القرآن اكتفت الاستجابة المستعجلة للحاجة بأخذ الموجود في الدولة الأموية ثم العباسية**. و لم يكن الفكر المؤسسي في الحـــالين إلا تبريـــرا فقهيا بعديا للعارية. وهذا ما نراه في عصرنا في كيفـــية تبني فكر فقهائنا وقانونيينا المؤسسات الرأسمالية أو الاشتراكية بالفـــتاوى الدينـــية أو العلمانية من حيث هي فكر زائف يحيد الأسس الفلسفية والدينية للبناء الذاتي المبدع.

فالمـــنع الذي هو حل أيسر يبدأ مع التقزيم المضاعف للمؤسسات البديل التي أبدعها الإسلام و لم يجسدها المسلمون للقصور النظري الذي أصاب فكرهم:

أ. **التقزيم الموضوعي**: قزم دور الاجتهاد والجهاد فأصبحا مقصورين على أدنى حد ممكن لمعناهما الموضوعي: **الاجتهاد الفقهي والجهاد القـــتالي**. وهـــذا الحصر الموضوعي يقتضي أن الاجتهاد سيكون مقصورا على العلم الوحيد للشرائع الدينية من دون علوم المواد التي تعـــد موضـــوعا للأمور التي يشرع لها الفقه. ويقتضي كذلك أن الجهـــاد يـــصبح مقصورا على المهمة الوحيدة للحرب المقدسة من دون الأدوات المباشـــرة وغير المباشرة، الأدوات التي تحقق شروط النجاح في أي حرب مقدسة كانت أو عادية.

ب. **التقزيم الذاتي**: قزم دور الاجتهاد والجهاد فأصبحا مقصورين على أدنى حـــد ممكن لمعناهما الذاتي. بات الاجتهاد والجهاد واجبا دينيا خاصـــا أو فرض كفاية و لم يبقيا فرض عين لأن من استحوذ على الـــسلطة الـــروحية والزمانية بات نائبا عن الأمة وتخلت الأمة عن دورها فباتت سلبية بإطلاق لكأنّ ما يجري في التاريخ ليس شأنها.

ويقتضي هذا الحصر الذاتي أن يقتصر الاجتهاد على الدور الوحيد المخصوص بالفقهاء الذين أصبحوا سلطة دينية وبديلا من فرض العين على كل المؤمنين حيث ينبغي أن يطلب كل مؤمن العلم من المهد إلى اللحد بنفسه وليس بمجرد التلقين الجامد لعلم ميت يقدمه فقهاء علمهم مقصور على حفظ بعض المدونات السطحية التي هي متون تعليم ولا علاقة لها بالبحث والطلب. كما يقتضي هذا الحصر أن يقتصر الجهاد على الدور الوحيد المخصوص بالمحاربين الذين أصبحوا طبقة سياسية (**كالمماليك مثلا**) أو جيوش ارتزاق بديلا من وظيفة الدفاع الذاتي العامة التي ينبغي أن يقوم بها كل مؤمن.

وإذا كان الحصر الموضوعي قد أزال العلوم النظرية والعملية (**الاجتهاد المبتور**) ومعهما تطبيقاهما الجمالية والتقنية والخلقية والمؤسسية (**الجهاد المبتور**) فباتت الأمة كسيحة ليس لها فكر نظري ولا عملي ولا تطبيقات مبدعة للنوعين وآل بها الأمر إلى التسول على الثقافات الأخرى لتستعير منها حلولا ملفقة يكتفي علماؤها المزعومون بتبرير ما يستورده أمراؤها الموهومون، فإن الحصر الذاتي قد أزال الالتزام العام من قبل كل المسلمين في حياة الجماعة: **سحب الفقهاء والمرتزقة من المواطنين كل إسهاماتهم النظرية والعملية ليجعلوهم متفرجين وخاضعين كالدمى لمحركي الخيوط الذين هم بدورهم دمى للاستيراد من مواريث الثقافات الأخرى لغياب القدرة على الإبداع النظري والعملي**.

لذلك فعلينا أن نتخلص من التقزيمين الموضوعي والذاتي في مؤسستي الاجتهاد والجهاد حتى نتمكن من تجنب العودة إلى الرؤية الدينية التقليدية التي اعتبرها الإسلام رؤية محرَفة ومحرِفة. والتعريف

السلبـــي والإيجابـــي لهاتين المؤسستين هو الحرز الحقيقي ضد هذا التحـــرف والتحـــريف الناتجين عن تقزيم الاجتهاد والجهاد. فكيف يتحقق لنا ذلك؟

المسألة الثانية: لماذا لا يمكن للإسلام أن يطابق خصائصه الثورية إلا إذا كان إصلاحا دائما؟

هدفنا في هذه المحاولة أن نحلل الثورة الإسلامية في مجالي النظر والعمل وأن نؤوّل فكرنا ومؤسساته في علاقتهما بالوظائف التي ينبغي أن تقوم بها كما يوصي الإسلام بذلك حتى نحصل على مجتمع حر وقوي. وسيمكّننا هذا الفهم من إدراك مدلول الإسلام الثوري. ذلك أن الإسلام ليس مجرد مواصلة للتقاليد الدينية كما يسيء فهمه أولئك الذين تبنوا عقديا الإسرائيليات والنصرانيات والسبئيات والمجوسيات والشركيات التي كانت تنتظم بها الحياة الروحية في الشرق قبل الثورة الإسلامية[1] أو أولئك الذين قلدوا مؤسسات الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية اللتين كانتا سائدتين قبل الإسلام. إنه تفكيك أصيل لهذه التقاليد المذهبية والمؤسسية بفضل مفهومين نقديين[2]: **هما التحريف الذي أفسد الفكر والعمل الدينيين**

---

(1) الإمكانات العقدية الخمس التي يحدد الإسلام نفسه بالإضافة إليها والتي يقف منها موقف الإرجاء لكي يؤسس مبدأ التسامح الديني حددتها الآية 17 من الحج: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

(2) حددت سورة آل عمران هذين المفهومين: التحريف مفهوم حدد للفكر النظري عند تصوره تأويلا معرفيا تحكميا للآيات. والجاهلية مفهوم حدد للفكر العملي عند تصوره تأويلا قيميا تحكميا للآيات.

والجاهلية التي أفسدت الفكر والعمل الطبيعيين[1].

فأمـــا مفهوم **التحريف** فينبغي أن يفهم كما هي حقيقته بوصفه تفكيكا نقديا للتقاليد العقدية التي أقعدت الفكر النظري والعملي بعقائد تـــزعم صادرة عن الوحي فجمدت مؤسساهما. وأما مفهوم **الجاهلية** فينبغي أن يفهم كما هي حقيقته بوصفه تفكيكا نقديا للتقاليد العقدية الـــتي أقعـــدت الفكر النظري والعملي بعقائد تزعم صادرة عن العقل فأفسدت المؤسسات المستندة إليه.

حـــاول الإســـلام أن يجدد الفكرين الديني والفلسفي وأن يحدد مؤســـسات بـــديلا تـــساعد على تحريرهما من فساد السلط الروحية والـــسياسية بفضل هذين المفهومين النقديين. وهذه الحلول البديل التي اقتـــرحها الإسلام لا يمكن أن تكون إلا في شكل إصلاح دائم للفكر النظري والعملي في مستوى الفكر المجرد (**اجتهاد**) وفي مستوى تطبيق هـــذا الفكـــر عينيا (**الجهاد**). فكيف نعلل[2] الوجاهة التي ننسبها إلى مفهـــوم الإصلاح الدائم معنى عميقا للثورة الإسلامية؟ إن الإسلام من

---

(1) ومن هذين المفهومين استمد ابن تيمية بوعي أو بغير وعي نظرية الثورية في تجاوز إشـــكالية التوفيق بين الكلام والفلسفة أو النقل والعقل بالعودة إلى أساس متقدم عليهما يتعالـــى علـــى المقابلـــة من الأصل. ذلك أننا إذا قلنا بالثنائية تعذر التخلص منها إلا بمنظور أحد حديها فلا يكون التجاوز تجاوزا. ويقتضي التخلص من هذا المأزق أن يكـــون للإنـــسان موقف متعال على المقابلة هو موقف النقد الذي عرف في القرآن ســـلبا بالتحـــريف والجاهلـــية وعـــرفه ابن تيمية بمنهج تصحيح المنقول وتصريح المعقـــول. والمنهج الأول هو النقد التاريخي والمنهج الثاني هو النقد المنطقي. وكلا المنهجـــين متعال على المقابلة لأنه هو الموقف الحاسم في تحديد علاقتهما وشروط المعرفة التي تجمع بين المعطى النقلي في كل معرفة سواء كانت طبيعية أو تاريخية ومـــنها الدينـــية والعلاج العقلي في كل معرفة سواء كانت طبيعية أو تاريخية ومنها الدينـــية. لكـــن الثورة التيمية مثل الثورة القرآنية بقيت غير مفهومة بسبب ما نحاول وصفه من الأمراض التي أصابت فكرنا.

(2) نـــستعمل المفهوم في دلالته عند كانط: التأسيس العقلي لأي معطى وراء وجوده من حيث هو واقعة تحتاج إلى تعليل يثبت شرعية وجودها.

حـــيث هو إسلام ينبغي أن يكون إصلاحا دائما نتيجة لكونه "**الوحي الخـــاتم**" ولنـــسخ السلط الروحية التي تدعي الوساطة بين الله والمؤمن، أعني[1]:

1. أن الإسلام ينبغي أن يكون معرفة نظرية وعملية متصلة أو اجتهادا تكـــون تـــرجمته المؤسسية إلى مؤسسة شكلية اجتماعية: **مؤسسة التواصـــي بالحـــق**[2]. وقصدنا مواصلة للجهد النظري الذي بذله فلاســـفتنا أن نفهـــم الـــواقعة التاريخية التي بمقتضاها حصر الفكر النظـــري خلال عصر الانحطاط في البعد الفقهي ومنذ الصحوة في الفكـــر السياسي للأحزاب الدينية دون الشروط التي تعيد إلى هذه المعاني دلالاتها العميقة.
2. وأنه ينبغي أن يكون عملا نظريا وتطبيقيا دائما أي جهادا متواصلا أساسه التطبيق الدقيق للمعرفة النظرية والعملية التي تكون ترجمتها المؤسسية مؤسسة شكلية اجتماعية هي: **مؤسسة التواصي بالصبر**[3].

وقـــصدنا هـــو أن نفهم الواقعة التاريخية التي جعلت هذا الفكر العملـــي ينحصر خلال عصر الانحطاط في ممارسة الشعائر أو العبادة، ومـــنذ الصحوة في الجهاد القتالي من دون الشروط التي تحقق دلالات هـــذه المعـــاني العميقة. فقد ضاع معنى الاجتهاد العميق من حيث هو شـــرط معرفي (**معيار الحقيقة**) وشرط وجودي (**طبيعة الحقيقة**) للثورة الفكـــرية والمؤسسية الإسلامية. ذلك أنه حصر قبل عهد الانحطاط في

---

(1) نواصـــل تقديم بعدي العقل تقديما فلسفيا ونبدأ بالبعد النظري. أما في المنظور الديني فالبعد العملي متقدم. لكن تحليلنا لمفهوم الاجتهاد نتصوره بالقياس إلى مفهوم الجهاد، لذلك فنحن نطبق الأبعاد الخمسة مضيفين إلى المفهومين كليهما الفاضل بين الحاصل والأفضل فيكون بين الأكبر والأصغر الكبير والصغير وسطين بينهما.

(2) الذين آمنوا... وتواصوا بالحق.

(3) وعملوا الصالحات... وتواصوا بالصبر.

أصول الفقه ومنذ الصحوة في السياسة. وكلا الحصرين كان أصحابهما غـــافلين مطلـــق الغفلـــة عن شروط هذه الأصول الفقهية والسياسية ووســـائلهما، الـــشروط والوســـائل المستحيل تحقيقها من دون الثورة العلمية والوجودية التي ضمّنها الإسلام مفهوم الاجتهاد.

فالاجـــتهاد ينبغـــي أن يكون أكثر كلية من حصره في المنهجية الفقهـــية لاســـتنباط الأحكام من النصوص أو لتحديد شروط انطباقها وتعميمها. ينبغي أن يتضمن أبعادا خمسة: **هي نوعاه التقليديان اللذان نـــضيف إليهما نوعين آخرين يتعلقان بشروط إمكانهما**. وهذه المعاني الأربعة ينبغي أن تستند إلى أصل عام يتأسس عليه الاجتهاد، أعني مبدأ صفة العقل التي يتصف بها الإنسان والتي جعلها الإسلام شرط التكليف والإيمان: **العقل النظري من حيث هو قوة مطلقة الحرية**. وهكذا فعلينا أن نصنف الاجتهاد والجهاد بالصورة التالية:

فالاجـــتهاد يـــتألف من خمسة أصناف أحدها أصل كل اجتهاد وثمـــرته لكونه في نفس الوقت شرط التكليف المعرفي والتكليف الخلقي والجامـــع بينهما من خلال التوحيد بين تفاعلهما في الاتجاهين، قصدت التكليف الديني الذي هو عين معنى الوجود الإنساني:

1. الاجتهاد الأصغر (الاجتهاد الفقهي).
2. والاجتهاد الأكبر (اجتهاد الخلق الديني).
3. والاجتهاد الصغير أو الاجتهاد الذي يحقق شروط الاجتهاد الأصغر وأدواته (العلم النظري: أي علوم الطبيعة ومنها الإنسان من حيث هو كائن طبيعي في علم الأحياء).
4. والاجـــتهاد الكبير أو الاجتهاد الذي يحقق شروط الاجتهاد الأكبر وأدواته (العلم العملي: العلوم الإنسانية ومنها الطبيعة من حيث هي كائن خلقي).

5. وأخـــيرا مبدأ كل اجتهاد أعني شروط العقل المستنير من حيث هو تواص بالحق.

والجهاد مثل الاجتهاد يتألف من خمسة أصناف أحدها هو أصل كل جهـــاد وثمرته في نفس الوقت لأنه شرط الالتزام بالتكليف المعرفي والخلقي والتكليف الجامع بينهما وبين تفاعلهما في الاتجاهين من خلال التوحيد بين النظـــر والعمـــل في مـــا يسميه الإسلام بعزم الأمور حيث يصبح مفهوم الـــصدق دالا علـــى تطابـــق الذات مع ذاتها (**الصدق الخلقي**) وليس مع الموضوع فحسب (**الصدق المعرفي**). لكن الجهاد مثل الاجتهاد حصر قبل عـــصر الانحطـــاط في الفروض الدينية (**الجهاد الأكبر**) ومنذ الصحوة في القتال في سبيل الله من دون التفطن إلى شروطهما وأدواتها. لكن الجهاد ينبغي أن يكون أكثر كلية من دلالته القتالية. فهو ينبغي أن يتألف من أبعـــاد خمـــسة مـــثل الاجتهاد: **الصنفان التقليديان، واثنان آخران متـــصلان شـــرط إمكانهمـــا ثم مبدأ الجهاد عامة، أعني مبدأ الصفة الخلقية التي يتصف بها الإنسان: العقل العملي أو الإرادة الحرة.**

ومن ثم فالجهاد ينبغي أن نميز فيه أصنافا خمسة هي:

1. الجهاد الأصغر (أو القتال في سبيل الله).
2. والجهاد الأكبر (أو العبادة والعمل الخلقي).
3. والجهاد الصغير أو الجهاد الذي يحقق شروط إمكان الجهاد الأصغر وأدواته (التقنيات والاقتصاد أو تطبيق علوم الطبيعة).
4. والجهـــاد الكبير أو الجهاد الذي يحقق شروط إمكان الجهاد الأكبر (السياسة والتربية أو تطبيق العلوم الإنسانية).
5. وأخيرا مبدأ كل جهاد: الإرادة الحرة أو التواصي بالصبر.

وهذه المعاني العميقة للحلول البديل التي يقدمها الإسلام من أجل تنظيم الفكـــر الإنـــساني والعمل يقتضي رؤية جديدة لمؤسسات قادرة على إنتاج

الشروط والأدوات لتحقيقها العيني والمتدرج في الواقع الاجتماعي خلال وجود الأمة التاريخي. فإذا قبلنا تحليل ابن خلدون للعمران البشري أمكننا أن نميز مقومي صورته اللذين يمثلهما النظام السياسي والتربوي من مقومي مادته اللذين يمثلهما النظام الاقتصادي والاجتماعي. والعمران من حيث هو وجود كوني للبشرية يتعين في الثقافات الخاصة بصورة عامة في أعيان الأشخاص بصورة خاصة لأن الثقافات والأشخاص هي في نفس الوقت ثمرة الاجتهاد (**المعرفة النظرية والعملية**) والجهاد (**العمل المؤسس على نوعي المعرفة**) وثمرة وظائفهما ومؤسساتهما كما شرحناها في هذه المحاولة.

لذلك فإن هذه المعاني إذا فهمت فلسفيا ينبغي أن تطابق المقاصد الضرورية للشريعة من حيث هي أصول أساسية للدين الكلي إذ هي تبين الصفات الخمس الجوهرية للإله من حيث هو مثال الإنسان الأعلى بأبعاده النظرية والعملية[1]:

1. مقصد العقل ليس مقصدا متعلقا بالملكة العضوية للفكر بل معناه الديني هو مصدر المعرفة النظرية والعملية وشروطهما وأدواتهما.
2. ومقصد المال ليس متعلقا بالقوة الاقتصادية والثروة بل معناه الديني هو الشروط المادية لقيام[2] الشخص واستقلاله أو الوسائل التي تنتج عن تطبيق المعرفة النظرية.

---

(1) وهذه الصفات الخمس هي: الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة. ولما كان وجود الله مطابقا لماهيته فإنها تمثل عين حقيقته أو ذاته. وهذه الصفات تثمل الغاية التي أداتها مقاصد الشريعة. ومن ثم فالإنسان يمكن أن يكون خليفة لأن له بعضا من الصفات الذاتية التي يتصف بها الله: الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة. والمقاصد الشرعية المناظرة لهذه الصفات هي: النفس والدين والعقل والمال والعرض أو الشرف. فمن دون وجود تام وحياة سامية وعلم صادق وقدرة حقيقية وإرادة فعلية لا تكون النفس والدين والعقل والمال والشرف ذات وجود حقيقي وفعلي.

(2) سورة النساء، الآية 5: ﴿وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفًا﴾.

3. ومقـــصد العرض أو الكرامة ليس هو الأخلاق الجنسية بل دلالته الدينـــية تمثل الشروط الخلقية لكرامة الشخص، كرامته التي ينتجها تطبيق المعرفة العلمية ويحميها بالتربية والتنشئة السوية.
4. ومقصد الدين ليس هو متعلقا بالممارسة السطحية للشعائر بل معناه الـــديني هو الحياة السامية التي تستند إلى العبادة من حيث هي تاج المعرفة النظرية والعملية لآيات الخلق لا بديلا منها.
5. وأخيرا فإن مقصد النفس ليس متعلقا بمجرد المحافظة المادية على النفس مـــن حيث هي ذات عضوية نفسيه بل معناه الديني هو إتمام المقاصد الـــسابقة مـــن حيث هي شروط الحياة الروحية التي تقتضي الممارسة الـــتامة للاجـــتهاد والجهاد كما حددنا معنياهما ذوا الفروع الأربعة والأصلين الحقيقيين: العقل المستنير والإرادة الحرة من حيث هما شرطا وجود الشخص الخلقي الذي يتم خلقه في الحياة الدينية أو الروحية السامية (وذلك هو المقصود بكون محمد متمما مكارم الأخلاق).

وتكـــشف هـــذه المحاولة النتيجة العميقة للمؤسسات الإسلامية الـــبديل عندما تؤدي وظائفها على أكمل الوجوه[1]: وتلك هي الأمانة المـــصحوبة بالـــشهادة الأولى بفرعيها (كلية التوحيد وكلية الرسالة)

(1) لـــذلك كانـــت هـــذه المقاصـــد في نفس الوقت حقوق الإنسان وواجباته. فهي حقوق بالقـــياس إلـــى الـــسلط الدينية والسياسية، وهي واجبات كل امرئ بالقياس إلى نفسه والأمـــة والله. والمعلوم أننا نرفض فقه المقاصد، أعني بناء التشريعات بالقياس الذي بلـــغ الغايـــة القصوى في نظرية المقاصد. لكن هذا الرفض لا يعني أننا ننفي وجود مقاصـــد إلهية. أساس رفضنا لاستناد التشريع عليها هو اعتبارنا إياها من الغيب من وجـــه علاقـــتها بوسائل تحقيقها، علاقتها التي هي عين مهمة التشريع. لذلك أسسنا التـــشريع علـــى الأخلاق الإسلامية التي تحكم الاجتهاد والجهاد الغنيين عن التأسيس القياســـي عامـــة والتأســـيس المقـــصدي خاصة. ما تختاره الجماعة الإسلامية من تـــشريعات إســـلامي لمجـــرد كون الجماعة ربيت على الأخلاق الإسلامية التي من شروطها القصد إلى المعروف بسحب مبدأ الفطرة والعلم بالكون والشرع.

والشهادة الثانية بفرعيها (على الذات وعلى الآخرين) وأصلها جميعا أي الخلافة من حيث هي منـــزلة الإنسان القرآنية في معناها الكلي (الخلافة الوجـــودية) وفي معناها الخاص أو خلافة الخلفاء (الخلافة السياسية أداة لتحقيق الخلافة الوجودية).

1. ففـــي الاجـــتهاد تكون صورة العمران (**النظام التربوي والنظام الـــسياسي**) مـــتقدمة على مادته (**الاقتصاد والمجتمع**) لأنها تتعلق أساســـا بالمعـــرفة النظـــرية والعملية من حيث هي تواص بالحق. ويتحقق البعد المجرد من مقصد النفس المطمئنة من حيث هي الذات التي تقوم فيها المقاصد الأخرى جميعا ومن حيث هي أحد مقومات الأمة المكلفة بالشهادة على العالمين بالصورة التالية:
   أ. فـــصورة العمـــران تـــتعلق بالنظامين التربوي (مقصد العقل) والـــسياسي (مقـــصد العرض) القادرين على إنتاج الشخص والجماعة المستثنين من الخسر.
   ب. ومـــادة العمـــران تتعلق بالنظامين الاقتصادي (مقصد المال) والاجتماعـــي (مقـــصد الدين) القادرين على تحقيق الشخص والجماعة المستثنين من الخسر.
2. وفي الجهـــاد ينعكس الأمر فتتقدم مادة العمران على صورته لأنه مهـــتم أساســـا بتطبيق المعرفة النظرية المجردة والمطبقة المجردتين من حـــيث هي تواص بالصبر. فيتحقق البعد العيني من مقصد النفس المطمئـــنة أو المستخلفة من حيث هي الذات التي تقوم بها المقاصد الأخرى جميعا ومن حيث هي أحد مقومات الأمة الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر بنفس الآلية ولكن في الاتجاه المقابل: **أولا المادة تليها الصورة**.

الخاتمة

آل تطـــور الفقـــه الإســـلامي (**مـــصدر إلهي للتشريع المدني والشخـــصي والدستوري**) إلى نظرية في الشريعة من حيث هي روح الأخـــلاق والتـــشريع بدلا من أن تكون مدونة قانونية. ذلك أن لفظ الـــشريعة الإلهية يمكن أن يفهم إما ماديا أو صوريا. والفهم المادي – **الـــذي هو أضيق الفهوم الشرعية** – يطابق استئناف تأسيس السلطة الروحية المتنكرة ممثلة بالفقهاء دون عصمة لأن القدسية هي للتشريعات وليست للمشرعين. والخاصية المادية تعني تطبيق النصوص ليس بمقتضى دلالـــتها الكلية بل بحسب الدلالة الخاصة التي لها في الوضعيات العينية التي تستمد امتيازها النموذجي من السنة.

وهـــذا المنظور الذي يجعل الشريعة **روح الأخلاق وأخلاق القانون** هـــو الطريق إلى خروج ثقافتنا من أزمتها. فالشريعة الإلهية لا تقبل الرد إلى الفقـــه بمعناه التقليدي. إنما هي **روح الأخلاق وأخلاق الحقوق** التي ينتظم بهـــا العمـــران البشري، كما يفيد مفهوم الفطرة شرعا أصليا ومنبعا لكل القـــيم: **وفي ضوئها ينبغي أن يفهم التشريع النصي لكونه ليس إلا نماذج تؤثر بصفاتها الخلقية لا بمضموناتها الحكمية**. ذلك هو المنظور الذي يقبل التعمـــيم على كل تشريع سماويا كان أو وضعيا لأنه يتأسس على مقاصد ومـــبادئ كلـــية مشتركة بين معاني الوحي التي لا يمكن استنفادها وتطور الـــتأويل العقلي لقوانين الظاهرات الإنسانية والطبيعية بهدي من نور المبدأ الخلقـــي القرآني لأن الأمة هي السلطة الروحية الوحيدة، وليس الفقهاء إلا مستشارين فنيين مثل أي خبير في مجالات الحياة الأخرى.

وفعلا فصفة الديني التي نصف بها التشريع لها دلالتان:

1. **أولاهما أدت إلى استقالة الأمة من حيث هي السلطة الروحية الوحيدة التي يعترف بها الإسلام:** فقد تعني الشريعة أمرا ماديا، أعني القوانين التي وضعها الله والنبي كما استخرجت بالمنهج الذي حصر فيه ما يسمى بأصول الفقه أعني ما نعتبره إحدى علتي الأزمة: **انحطاط أصول الشرعية إلى الاجتهاد الفقهي الذي حول الفقهاء إلى سلطة روحية نقلت الاجتهاد الخلقي والحقوقي من كونه فرض عين إلى كونه فرض كفاية.**
2. **والثانية هي التي ستعيد الأمة إلى دورها الحقيقي في التشريع القيمي والحقوقي الذي تنتظم به حياة الدنيا المشرئبة إلى الأخرى:** وقد تعني قدسية القانون الذي وضعه (**أو قبل به إن وجد في النص**) كل من يؤمن بالحقيقة والقيم التي حددها الدين من حيث هي أصول تنظيم الحياة الدنيا تنظيما يعد إلى الحياة الأخرى: **فيكون روح جماعة المؤمنين مصدر روح القانون. وذلك هو المعنى الذي يقتضيه ختم الوحي المصحوب بالتخلص من سلطة الوساطة الدينية التي هي بالطبع معرضة للفساد كما تؤكد على ذلك آل عمران.**

وتلك هي العلة التي جعلت ابن خلدون يؤمن بوجود تطابق تام بين المبادئ الدينية والعقلية للحكم الراشد لكونها هي عين المؤسسات والأحكام التي تنقل الإنسان من منطق التاريخ الطبيعي إلى منطق التاريخ الحضاري. وخاصية الثنائية في بنية السلطة السياسية ليس ناتجا عن طبيعة النظام بل إن الدولة من حيث هي دولة لا بد فيها من بعدين مادي ومعنوي. وقد يكون البعدان واعيين أو غير واعيين. فإذا كان الشعب واعيا فمميزا بينهما، أمكن له أن يوازن بينهما ليحول دون

تحـــول الحكـــم إلى نظام دكتاتوري. وتلك هي العلة في وجوب إعادة مؤســـسة الخلافـــة كما تحددت في غاية تطورها سلطة رمزية تقاسم السلطة السياسية مع السلطة الزمانية.

ذلـــك أن للخلـــيفة البعد المعنوي من السلطة السياسية وللسلطنة البعد المادي بشرط أن تصبح السلطنة مؤسسة سلمية لا ينالها صاحب الـــشوكة بل صاحب الشرعية الديمقراطية كما هو الشأن في الملكيات الدســـتورية الـــتي من جنس نظام المملكة المتحدة. وعلى المسلمين أن يحـــددوا كيفيات انتخاب الخليفة ذي السلطة الرمزية وكيفيات تداول الأحـــزاب التي تحصل على الأغلبية في الانتخابات على السلطة الفعلية لتعـــيين مـــا يناســـب الـــسلطنة أو الحكومة بالمعنى الحديث: **فتكون الانـــتخابات بديلا من الانقلابات التي بدأت منذ أن سيطر العسكر على الخلفاء من المعتصم فنازلا.**

وقـــد حدد ابن خلدون معنيين مضاعفين للاستخلاف: **أحدهما نظري والثاني عملي وكلاهما مضاعف الوجوه مجردا ومطبقا فتكون المعاني أربعة.** والمعنى المجرد من الاستخلافين النظري والعملي هو أساس المجـــتمع المدني المتعلق بالتنافس بين البشر على المصالح الخلقية ويحكمه المـــثال الأعلى، في حين أن المعنى المطبق منهما هو أساس المجتمع المدني المـــتعلق بالتنافس بين البشر على المصالح المادية ويحكمه الواقع الأدنى. ومـــن البعدين يتكون مفهوم المجتمع المدني بمعناه الحديث. ولب الأزمة الإســـلامية متعلق بسوء فهم هذه المعاني من قبل المتكلمين والفلاسفة والفقهـــاء والمتصوفة كما بينت محاولات ابن تيمية الذي أعاد للمقابلة بين مدلولي المثال والواقع معناها بما ميز بين الرب والمشيئة الكونية في ما يناظـــر الـــضرورة التي تحكم عالم الخلق والإله، والمشيئة الشرعية في ما يناظـــر الحـــرية التي تحكم عالم الأمر فيتكامل الأمر الوجودي والأمر

القيمي دينيا تكامل الضرورة والحرية فلسفيا. وهي معان فقدت تماما في فكر التيارات الأربعة المشار إليها بكل مدارسها ففقد معها الفكر الحي وأصبح الانحطاط جوهر وجود الأمة الحضاري في العلم والعمل أفرادا وجماعات.

ولعل هذه المحاولة التيمية مع العلاقة التي حددها ابن خلدون بين العلم النظري والعلم العملي قد تمدانا بالمخرج لتجاوز الرد العنادي إما رد الوجودي إلى القيمي (**غاية الموقف القدري**) أو رد القيمي إلى الوجودي (**غاية الموقف الجبري**) الردين الذين آلا بالأمة إلى ما وصفنا من أزمة لا تبرح منذ أربعة عشر قرنا. وحتى يتخلص من هذه المقابلات المستندة إلى التعاند بين المعرفة العقلية والوحي ألغى ابن خلدون المقابلة من الأصل اعتمادا على تصوره للإنسان (**الذي هو بالجوهر كائن معير لما له لغريزة حب التألة التي ينسبها إليه**). فالإنسان، لمجرد كونه إنسانا، مقوم من حيث هو إرادة سيطرة هي إرادة بالذات، إرادة سيادة مطلقة يسميها ابن خلدون حب التأله. لذلك نرى ابن خلدون يؤسس نظرته الجدلية للقوة من حيث هي وجود قيمة لا يمكن من دونها لأي تحقيق للقيم أن يحصل. وهو يترجم فلسفيا بهذه النظرة الحل الأشعري الذي يتجاوز التضاد بين الردين القدري والجبري بتعريف جديد للسياسة من حيث هي معادلة بين مفهوم الاستخلاف القرآني ومفهوم الكسب الأشعري. فالعلم والعمل الإنسانيان يمثلان فرديا وجماعيا التحقيق الفعلي للسيادة البشرية ومن ثم فهما الدلالة العينية للخلافة الكلية: **الإنسان من حيث هو إنسان خليفة لها سيادة النائب الذي يعترف بتعالي منوبه عليه في علاقة التناسب المحدد لدلالات الاستخلاف القرآني، التناسب بين النسبي (الإرادة الإنسانية) والمطلق (الإرادة الإلهية)**.

وتؤكد أغلب مفاصل المقدمة على هذه الرؤية الخلدونية المطابقة للحل التيمي رغم عدم انتساب الرجلين لنفس المذهب ولا لنفس المناخ الفكري[1]. ولعل النص المتعلق بنتائج التربية التعسفية والنص المتعلق بعلل انحطاط الأمم وأهمها غياب شروط السيادة الإنسانية يعدان أكثر نصوص المقدمة إفصاحا عن هذا المعنى. وعندما يكون الصمود الإيجابي للسيطرة ممتنعا يتحول الصمود السلبي في هاتين الحالتين إلى التهديم الذاتي الخلقي وحتى الفيزيائي في شبه خمول هو جمود الانحطاط أو في ما يشبه الانتحار الجمعي بالاستسلام للهزائم إلى حد الانقراض. ويمكن أن نميز خمس مراحل تحدد الخصائص الجوهرية للوضعية الإسلامية الحالية وما ينتج عنها في التاريخ الكوني:

أ. المرحلة الأولى هي المرحلة المتقدمة مباشرة على استعمار قلب العالم الإسلامي أي الوطن العربي بين النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر.

ب. المرحلة الثانية هي مرحلة الاستعمار في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفيها تم استعمار جل أقطار الوطن العربي وخاصة عاصمتي المغرب الإسلامي (تونس) والمشرق الإسلامي (مصر) في نفس التاريخ تقريبا: 1881.

ج. المرحلة الثالثة: بداية حروب التحرير الوطني في النصف الأول من القرن العشرين.

د. المرحلة الرابعة: استئناف البناء الوطني في النصف الثاني من القرن العشرين.

---

(1) لا بد من فهم التوافق بين الحلول التي يقدمها الرجلان رغم اختلاف المذهب والمناخ الفكري بينهما. لكن المقام لا يمكن من ذلك وقد عالجنا بعض ذلك في غير موضع من أعمالنا السابقة.

هـــــ. المرحلة الأخيرة: معركة التوحيد الإسلامية واستراتيجية الشرق الأوســـط الموسع وتوسيع الناتو إخفاء لهذه الاستراتيجية من حيث هـــي التحقيق الفعلي من قبل أمريكا وإسرائيل لاستراتيجية صراع الحـــضارات بديلا من الاشتراكية التي سقطت مع الاتحاد السوفيتي وعـــودة الـــصين لمـــواقفها التاريخية التقليدية: التفرج على العالم للاستفادة من تناقضاته وثمرات صراعاته دون أي تضحية (وهو ما وصـــفه أرسطو في كتاب السياسة بالجبن الصيني في مقابل التهور الأوروبـــي والتوسط اليوناني بينهما).

لكـــن المسلمين لسوء الحظ يرفضون إلى حد الآن، بقصد أو بغير قـــصد، أن يحددوا بدقة وضعيتهم الخلقية والسياسية. وستظل علاقتهم بالحاضـــر الغربـــي وبالماضي الإسلامي علاقة مرضية ما لم يتمكنوا من استيعاب التجارب الإنسانية دون عقد تجاربها التي تجاوزت نمونا الخلقي والـــسياسي. وكل تشبث بالخصوصية المنافية للقيم الكونية مرضي لأن الإسلام نفسه يعتبره من تقليد الآباء التي غالبا ما يحتج بها المشركون في القـــرآن الكريم ضد ما يدعوهم إليه من قيم كونية. ويمكن أن يناقش البعض في رأي ابن خلدون هذا لكن نقده يمكن أن يكون بداية جيدة.

ولـــسوء الحظ فالإصلاح الإسلامي الدائم بقي مجرد مثال وفشل التاريخ الفعلي نتيجة لإعادة العلماء تأسيس الوساطة الروحية التي تمثلها الـــسلط الدينـــية (**المعصومة مبدئيا في المدارس الشيعية وأمر واقع في المـــدارس الـــسنية**)، وإعادة الأمراء تأسيس الوساطة المادية التي تمثلها الـــسلط الـــسياسية التي تتجاوز مبدأ العصمة إلى ما يشبه التأله. وليس موقفنا الحالي المستورد والمقلد في علاقتنا بالغرب بالأمر فريد النوع بل هو جوهر موقفنا التاريخي إزاء الثقافات الأخرى بسبب توقف حركية الاجـــتهاد والجهاد بالمعاني التي حددنا. ودون شك فقد يجد البعض في

هـــذا الموقف وجها موجبا يسمونه: **الانفتاح والكونية بتقليد الجزئي.** لكـــن الـــثقافة إذا سيطر عليها العامل الأجنبـــي فإنها لا يمكن أبدا أن تـــصبح ذات عمـــود فقري وتظل الكلية فيها كلية زائفة لأنها تعميم لجزئـــي لـــيس لعمومه من علة عدا كسل المقلدين وعقم الإبداع فيهم فضلا عن عنف صاحبه لفرضه.

لـــذلك فإن الخاصيات الأساسية التي دعا إليها القرآن الكريم في مفهومي الاجتهاد والجهاد لم يكن بالوسع أن تحصل بحسب معناها الأتم وثمراتها الأكمل قبل التحرر من هذا الموقف الانفعالي واستبداله بالموقف الفعلي. إن موقف رد الفعل عند النخب الدينية والسلوك اللاعقلي عند النخب السياسية ولّد تصورا زائفا عن مبدأ التكيف مع الواقع. فمجرد تـــبني الحلـــول التي أبدعتها الثقافات الأخرى بديلا من الخلق الحقيقي الـــذي يدعـــو إليه الإسلام يبدو إلى حد الآن المميز السائد على فكرنا ومؤسساتنا.

حاولـــنا في هذه الورقة أن نثبت عدم كفاية أي تفسير يستند إلى اتهـــام المـــسلمين لمجرد كونهم مسلمين. فليس من المقبول أن يرد على بعض المستشرقين الذين يتهمون الدين الإسلامي باتهام المسلمين لتفسير خصائص الوضعية الإسلامية الحالية من دون تحديد طبيعة التهمة وعللها الحقيقـــية. وليس من شك في أن الثورة الإسلامية نفسها تتحمل بعض المسؤولية. فالرؤية الإسلامية لطبيعة الفكر النظري والعملي ولمؤسساتهما ودورهمـــا كانت رؤية ثورية بلغت جذريتها حدا يعسر على الأجيال الأولى مـــن المسلمين أن يفهموها أو أن يبدعوا ما يلائمها من الحلول المؤســـسية حـــتى لو فرضناهم قد فهموها. وعلينا أن نتخلى نهائيا عن الظـــن بأن الأجيال السابقة كانوا أقدر من الأجيال اللاحقة لفهم مثل الإسلام ولتحقيق الشروط التي تقتضيها ثورته.

فالإســـلام نفسه قد تدرج الوحي فيه ونجم نصه. ومن ثم فهو لا يمكن أن يفهم ويحقق إلا بتدرج. والتجربة التاريخية التي حصلتها الأمة خـــلال أربعة عشر قرنا في مجالي الفكر النظري والعملي وفي تطبيقاتهما العينـــية وفي مؤســـساتهما، كل ذلك من الأمور الضرورية لفهم بعض المقتـــضيات الأساسية لهذه الثورة العظمى والفريدة. لكن الحلول التي اقترحها مفكرونا الأربعة الذين درسنا ما تزال حلولا قولية. لم يكونوا مـــدركين لكيفـــيات جعلـــها إصلاحا دائما في التاريخ الفعلي للعمل الحضاري بكل أبعاده التي أرجعناها إلى مجالات التقويم الخمسة: **التقويم الذوقـــي والتقويم الرزقي والتقويم النظري والتقويم العملي والتقويم الوجودي.**

وتبقـــى المعوقات بعد الصحوة معوقات مضاعفة لأن الأمة لم تتمكن من تحقيق الدلالة العميقة للمجتمع المدني كما يحدده الإسلام تحديـــدا اســـتخرجه ابن خلدون في فلسفته التاريخية التي تنبني على التطابق التام بين السنن الكونية والمعاني الدينية الإسلامية بحيث يصح القول بأن فلسفة التاريخ عنده مطابقة لفلسفة الدين. لكن الفقهاء في أيامـــنا يحاولون أن يكونوا ساسة من دون وعي سليم بالقضايا المعـــرفية والخلقية التي تقتضيها ثورة الإسلام النظرية من حيث هي تأسيس للتشريع الإلهي الذي لا يحميه غير المجتمع المدني الرمزي الذي مداره المصالح الخلقية والحقوق الشخصية لأن الجماعة جعلها القرآن مكلفـــة فرض عين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن دراية[1].

---

(1) المجـــتمع المدني الخلقي مفهوم من وضعنا والعلة في وضعه أننا نريد أن نحدد دور دفـــاع المجتمع الذاتي عن غايات حياته الروحية العليا وقيمه أعني مقاصد الشريعة مـــن حـــيث هـــي حقوق وواجبات. أما المجتمع المدني المادي فهو ما يناسب دفاع المجـــتمع الذاتـــي عـــن أدوات قـــيام تلك القيم وشروط تحقيقها أعني شروط إمكان الحـــصول علـــى الحقـــوق والقيام بالواجبات.فيكون المجتمع المدني بهذين المعنيين

وساستنا كذلك يحاولون أن يكونوا مفكرين من دون وعي سليم بالنظامين السياسي والوجودي اللذين تقتضيهما ثورة الإسلام العلمية من حيث هي تأسيس للاستخلاف كما يحدده المجتمع المدني الذي مداره المصالح المادية والحقوق المدنية بنفس التعليل الخاص بدور الجماعة في القرآن.

وينبغي أن يؤدي إصلاح فكرنا النظري ومؤسساته إلى إجراءين عاجلين. أولهما هو الإصلاح المذهبي، الإصلاح الذي ينبغي أن يكون علم أصول الدين بمقتضاه فلسفة تحررية بإطلاق حرية الإنسان من أجل طلب الحقيقة والجمال. فلا ينبغي أن يبقى دفاعا عاجزا عن صياغة متحجرة للمعتقد صياغة نتيجتها الوحيدة في التاريخ هي الفوضى الروحية. والإجراء الثاني هو الإصلاح المؤسسي الذي يكون النظام التربوي والنظام السياسي بمقتضاه تحررين وكونيين.

كما ينبغي أن يؤدي إصلاح فكرنا العملي ومؤسساته إلى إجراءين عاجلين من نفس الطبيعة. فأما الإجراء الأول فهو الإصلاح المذهبي الذي بمقتضاه ينبغي أن يصبح أصول الفقه فلسفة القيمة التحررية بإطلاق، أي فلسفة طلب الحق والفاعلية. ينبغي ألا يبقى هذا العلم دفاعا عاجزا عن صياغة وثوقية لمنهجية استخراج الأحكام من النصوص، تلك المنهجية التي كانت نتيجتها الوحيدة في التاريخ الفوضى المدنية. وأما الإجراء الثاني فهو الإصلاح المؤسسي الذي ينبغي بمقتضاه أن يصبح النظام الاقتصادي والنظام الاجتماعي عادلين وعلى خلق بخلاف ما هما عليه في ما بات أكثر شبها بالحالة الطبيعية التي ليس فيها

موجودا وجود المؤسسة الوطنية والدولية. ففي المستوى الوطني هو منظومة المؤسسات التي تحمي المواطن ضد تعديات السلطتين الروحية والسياسية الوطنيتين. وفي المستوى الدولي يحمي المجتمع المدني الدولي الأقليات والأمم الضعيفة من تعدي الأغلبيات والأمم القوية.

من سلطان إلا لما وصف ابن خلدون من أخلاق الأمم الخاضعة للعسف والقهر[1].

وفي الختام فإننا نرجو أن نكون قد نجحنا فبينا أن ما يحصل حاليا في الوطن العربـــي خاصة وفي العالم الإسلامي عامة هو في الحقيقة مجرد نتيجة مفهومة لهذين الداءين الداخلي والخارجي، الداءين اللذين أصابا تاريخنا بكل وجوهه وخاصة تاريخ فكرنا ومؤسساتنا فضلا عن الوضع العالمـــي الـــراهن الـــذي تجري فيه نهضة المسلمين، نهضتهم التي تزعج أقطـــاب العالم الحالية والمقبلة، أقطابه المحيطة بالعالم الإسلامي: **أمريكا وروسيا وأوروبا والصين والهند.**

(1) ابن خلدون المقدمة، دار الكتاب اللبناني، ط3، بيروت 1967، ص 1042-43: "ومن كـــان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيق علـــى الـــنفس انبساطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك وصـــارت لـــه هذه عادة وخلقا وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والـــتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في كل ذلـــك. بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومـــدى إنـــسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبـــضة القهـــر ونال منها العسف واعتبره في من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به. وتجد ذلك فيهم استقراء".

الكاتب في سطور

البروفسور محمد الحبيب المرزوقي (أبو يعرب).

من مواليد بنـــزرت/تونس 1947.

أستاذ دكتور متخصص في الفلسفة العربية واليونانية والألمانية.

حاصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة العربية واليونانية (1991).

عمـــل أســـتاذا للفلسفة بكلية الآداب – جامعة تونس الأولى في الفترة 1980-2006.

حاضر كأستاذ معار للفلسفة في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في الفترة 2002-2005.

تـــرأس إدارة معهـــد الترجمة بـــ (بيت الحكمة)/تونس في الفترة 1983-1991.

لـــه أكثـــر مـــن مائـــة بحث ومقال ودراسة بالعربية والفرنسية والإنجليـــزية في قضايا الفكر العربـــي والإنساني المختلفة، منشورة في كتب ومجلات وصحف ومواقع إلكترونية مختلفة.

ولـــه ما ينيف على عشرين مؤلفا في الاختصاص وفي الشأن العام من منظور فلسفي وديني.

شـــارك في عـــدد مـــن الندوات وقدم العديد من المحاضرات في جامعات ومؤسسات فكرية عربية وعالمية.